القَوْلُ السَّـدِيدُ
فِي
عِلْمِ التَّوْحِيدِ

تأليف

فضيلة الأستاذ الشَّيخ محمود أبو دقيقة

الأستاذ بكلية أصول الدين سابقًا

تحقيق وتعليق

فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي

رئيس جامعة الأزهر الأسبق

وعضو مجمع البحوث الإسلامية

١ – ٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

لفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد السيد أحمد سعود
الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . أما بعد .

فإن الدين الإسلامي عقيدة ، وشريعة وأخلاق ، وهذه العناصر الثلاثة هي الأسس التي ينبني عليها هذا الدين ، وبعملها والاتصاف بها يحصل الإنسان على السعادة في الدنيا والآخرة .

والعقيدة الإسلامية تقوم على أسس هي الإيمان بالله تعالى ، والتصديق بوجوده ، رباً وخالقاً ورازقاً ، والإيمان بالرسل ، مبشرين ومنذرين ، والتصديق بدعوتهم ، والإيمان بالملائكة وهم خلق من مخلوقات الله تعالى ، يغايرون الإنس والجن في الخلق ، فهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، والإيمان بالكتب المنزلة على الأنبياء من التوراة والإنجيل والزبور والقرآن والتصديق باليوم الآخر ، وما يكون فيه من حساب وجزاء ، وثواب أو عقاب .

وأما الشريعة فهي تتعلق بالعبادات ، التي يؤديها الإنسان في هذه الحياة من صلاة وصيام وزكاة وغيرها ، والمعاملات من البيع والشراء ، والهبة والإ[illegible] وغيرها ومن الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث .

وأما الأخلاق فهي الاتصاف بالأخلاق الحسنة ، والعمل بالفضائل ، والابتعاد عن الرذائل ، والهروب منها .

وقد تكفل بكل موضوع من هذه الموضوعات الثلاثة علم خاص به ، فقد تكفل علم الأخلاق بدراسة الخلق والسلوك ، والفضائل الحسنة ، وتكفل علم

الفقه بدراسة الشريعة ، ومعرفة الحلال والحرام ، وتكفل علم التوحيد بشرح العقيدة وأصولها ، من الإيمان بالله ، ورسله ، والإيمان باليوم الآخر ، وما يكون فيه ، وقام بالاستدلال على هذه العقائد بالكتاب والسنَّة .

والعقيدة أساس للشريعة وأصل لها ، ذلك أنه لا يمكن أن يثبت الإنسان الشريعة إلا إذا ثبت المشرِّع ، وهو الرسول ، ولا يمكن أن نصدق بالرسالة ونثبتها إلا إذا ثبت وجود المُرسِل ، والمرسل في اصطلاح علماء العقيدة هو الله تعالى ، فلابد — إذن — من إثبات وجود الله تعالى أوَّلاً ، وإثبات النبوة ثانيا ، حتى يمكن أن نصدق بالشريعة من فقه وتفسير وحديث وغيرها .

ولذلك قال العلماء : إن علم العقيدة أساس لعلوم الشريعة ، وأنه أشرف العلوم الدينية ، وذلك لشرف موضوعه ، ذلك أن موضوعه يتعلق بالله تعالى ، والرسل المبشرين والمنذرين .

ولما كان الأمر كذلك فالشريعة فرع ، وعلم العقيدة أصل ، ولا يثبت الفرع إلا إذا ثبت الأصل .

ولما كان الاتجاه الآن عند العلماء ، هو العمل على إحياء التراث الإسلامي والقيام بنشر بعض مؤلفات علماء المسلمين الأوائل ، للإفادة منها والسير على منوالها ، وليكون الحصول عليها ميسوراً لطلاب العلم ، فقد وقع اختيار لجنة العقيدة والفلسفة بمجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف على كتاب (القول السديد في علم التوحيد) لمؤلفه فضيلة الأستاذ الشيخ محمود أبو دقيقة ، الأستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر سابقا ، والذي قام بتأليفه في الثلث الأول من هذا القرن العشرين ، حوالي عام ١٩٣٣ م ورغبت اللجنة في تحقيقه ونشره رغبة في الإفادة منه وهو كتاب جيد في موضوعه جمع فيه مؤلفه — رحمه الله — ملخصاً وافياً لما ورد في كتب علم الكلام : المواقف ، والمقاصد والطوالع ، والعقائد النسفية ، مضافاً إلى ذلك آراء العلماء في العصر الحديث .

وقد صاغه فضيلة الشيخ المؤلف صياغة ممتازة ، بأسلوب دقة وفصاحة وأسلوب الأدباء ، وهانحن نقدمه للقراء راجين الله ينفع به كل قارئ له ، ومطلع عليه ، والله ولى التوفيق

وكيل ا
والأمين العام لجمع
الشيخ أحمد السيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد . . . فهذا هو الجزء الثانى من كتاب « القول السديد فى علم التوحيد » لفضيلة الشيخ محمود أبو دقيقة الذى يقوم بطبعه ونشره مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف ، وأوله (كلمة فى الصفات) .

د/ عوض الله جاد حجازى
عضو مجمع البحوث الإسلامية
بالأزهر الشريف



(كلمة في الصفات)

صفات البارى سبحانه وتعالى ، منها صفة نفسية ، وهى الوجود ، والتحقيق أنها من الأمور الاعتبارية ، كما سبق بيانه ، ومنها صفات سلوب بمعنى أن مفهومها سلبى [1] ، مثل القدم والبقاء ، وهذه لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالبارى سبحانه وتعالى ، ومنها صفات أفعال ، مثل كونه رازقاً خافضاً [2] رافعاً ، وهذه أيضاً لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالبارى ، لأنها ترجع إلى تعلق القدرة التنجيزى الحادث ، ومنها صفات ثبوتية ، وهى صفات الكمال ، التى منها كونه قادراً مريداً عالماً حياً سميعاً بصيراً متكلماً .

هذا القسم الأخير ، هو موضوع كلامنا فى هذا المبحث ، فاستمع لما يقال ليكون مرجعاً لك عند الحاجة إليه .

اتفق أهل الحق على أن الواجب لذاته متصف بجميع صفات الكمال ، التى لو سلب شىء منها ، عمن اتصف بها ، لكان بسلبها ناقصاً وعلى أنه يجب على كل مكلف أن يعتقد أن الواجب لذاته متصف بكل كمال .

لكن من الكمال ما يجب التصديق به إجمالاً ، ومنها ما يجب التصديق به تفصيلاً ، فما لم يقم عليه دليل بخصوصه يجب التصديق به إجمالاً ، وما أقيم عليه دليل بخصوصه ، مثل كونه قادراً مريداً عالماً ، حياً سميعاً ، بصيراً متكلماً ، يجب التصديق به تفصيلاً .

---

(١) بمعنى أنها تسلب معنى لا يليق بذات الواجب ، فمعنى كون الواجب قديماً أنه ليس حادثاً ، فقد سلبت الحدوث عن ذات الواجب ، ومعنى صفة البقاء أنه غير فان فلا يطرأ عليه العدم ، فقد سلبت هذه الصفة طروء العدم على الذات العلية .

(٢) أى صفة بها الإيجاد والإعدام ، فكونه تعالى رازقاً أى موجداً للأرزاق وكونه رافعاً خافضاً أى مبرزاً التأثير فى خفض بعض الخلق ورفع آخرين وهى بهذا المعنى لا تقتضى ثبوت وصف قائم بالذات ، بل ذلك من تعلق صفة القدرة .

لهذا اتفق علماء الكلام ، من أشاعرة ، وماتريدية ، ومعتزلة ، وحكماء ، على وجوب التصديق بكون الواجب لذاته قادراً مريداً عالماً حياً سميعاً بصيراً متكلماً ، لقيام الأدلة الخاصة بكل صفة من هذه الصفات [١] .

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك فى أن اتصافه بكونه قادراً مريداً الخ ، يقتضى ثبوت صفات أخرى له كقدرة وإرادة أولا يقتضى ذلك .

فذهب بعض المعتزلة ، وعامة الفلاسفة إلى أن اتصافه بكونه قادراً مريداً ، لا يقتضى ثبوت قدرة وإرادة له ، تغاير ذاته ، وقالوا إن ذاته من حيث مبدأ الانكشاف علم [٢] ، ومن حيث إنها تؤثر فى الممكن قدرة [٣] ومن حيث إنها تخصصه ببعض ما يجوز عليه إرادة ، وهكذا ، فيكون عالماً بذاته ، قادراً بذاته ، مريداً بذاته ، لا بصفة أخرى زائدة على الذات ، وقالوا إن هذه المرتبة [٤] أعلى من أن تكون الصفات ، مغايرة للذات ، لأنها تستلزم غنى الذات بذاتها ، فى ثبوت وصف الكمال عن كل غير ، بخلاف الأمر فينا [٥] فإنا نحتاج فى انكشاف الأشياء لنا إلى صفة مغايرة ، قائمة بذاتنا .

وقولهم هذا وإن نفى صفات زائدة على الذات ، ولكنه أثبت نتائجها ، وخواصها للذات .

وذهب غيرهم إلى أن اتصافه تعالى بكونه قادراً مريداً .... الخ يقتضى ثبوت وصف زائد على ذاته هو القدرة والإرادة ...

---

(١) حيث ورد وصف الله تعالى بهذه الصفات فى القرآن الكريم على سبيل التفصيل ، وكذلك فى السنة النبوية الصحيحة .

(٢) أى تسمى علماً   (٣) أى تسمى قدرة .. وهكذا .

(٤) أى كونه تعالى عالماً بذاته ، قادراً بذاته ، مريداً بذاته أعلى وأكمل من أن تكون الصفات زائدة على الذات ، مغايرة لها ، لأن ذلك يستلزم كون الذات غنية بذاتها عن غيرها .

(٥) فينا أى فى الشاهد وهو الإنسان ، حيث يحتاج الإنسان فى انكشاف الأشياء له إلى صفة مغايرة له قائمة بذاته

ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال جمهور المتكلمين من الأشاعرة وبعض طوائف المعتزلة إن ذلك الوصف الزائد الذى هو القدرة وما ماثلها غير الذات ، ويطلق عليه أنه غير شرعاً ولغة ، وذهب الأشعرى إلى أنها زائدة ، ولكنها ليست عين الذات ولا غيرها .(١)

أدلة الحكماء وبعض المعتزلة

لهذا الفريق أدلة نقتصر منها على دليلين :

الأول : لو زادت الصفات على الذات وتحققت فى الخارج ، فإما أن تكون لازمة للذات الواجب ، أو ليست لازمة ، لا جائز أن تكون غير لازمة ، لأن المفروض أنها صفة كمال ، وجواز انفكاك الكمال ، هو بعينه جواز ورود النقص ، وهو باطل . لأن واجب الوجود يجب له كل كمال ، فتعين أن تكون لازمة ، وحينئذ تكون الذات ملزومة ، فيكونان متلازمين ، والمتلازمان إما أن يكون أحدهما علة فى الآخر وإما أن يكونا معلولين لثالث .

لا جائز أن يكونا معلولين لثالث ، لأنه يلزم عليه أن يكون هناك شىء(٢) خارج كان علة للذات والصفة ، وهما معلولان له وهذا محال عقلاً(٣) بداهة .

ولا جائز أن تكون الصفة علة للذات ، لأنه لا يعقل ، فتعين أن تكون الذات علة لصفات الكمال .

---

(١) وليس فى قول الأشعرى : ليست عين الذات ولا غيرها ، تناقض ، لأن المعنى أن الصفات ليست عين الذات فى المعنى والمفهوم ، وليست غير الذات فى الخارج ، فالموجود فى الخارج ذات واحدة ، هى ذات الله تعالى ، متصفة بهذه الصفات المتعددة من العلم والقدرة والإرادة ... الخ . فلا تناقض .

(٢) كلمة (شىء) زادها المحقق ليستقيم المعنى ، وليست فى الأصل .

(٣) لأنه يلزم عليه أن يكون هذا الأمر الخارج متقدماً وسابقاً على الواجب تعالى ، وقد سبق فى دليل ثبوت الواجب ، أنه أول الموجودات وأنه سابق عليها جميعاً .

ولو كانت الذات علة لصفات الكمال ، وهي متكثرة ، والذات واحدة من كل الوجوه لصدر عن الواحد الحقيقي أكثر من واحد ، ولكان الواحد الحقيقي قابلا وفاعلاً [1] معاً وهو باطل .

وملخص الدليل أنه لو كانت الصفة زائدة ، وموجودة في الخارج ، وكانت غير لازمة ، لزم نقص الذات ، ولو كانت لازمة لزم كون الواحد الحقيقي مصدراً للكثرة ، وكونه قابلاً وفاعلاً معاً ، وقد تقدم بيان بطلان ذلك [2] وإذا كانت زيادة الصفة ، ووجودها في الخارج مؤدياً إلى هذا المحظور ، تعين الأخذ بالرأي القائل إن الصفات عين الذات .

ويجاب عن هذا الدليل بأن قولهم : إن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه أكثر من واحد ، ولا يكون قابلاً وفاعلاً معاً تقدم الكلام [3] في بيان فساده ، وأن الأدلة التي أقيمت عليه لم تصح ، ومع هذا فهذا الدليل إنما أنتج نفي وجود صفات في الخارج ، ولكنه لم ينف أنها غير الذات ، وأنها من الأمور الاعتبارية ، وسيأتي بيان أن التحقيق في الصفات الكمالية أنها غير الذات وأنها من الأمور الاعتبارية .

الدليل الثاني الصفة الزائدة إن لم تكن صفة كمال يجب نفيها عنه ، لتنزهه عن النقصان ، وإن كانت صفة كمال يلزم أن يكون كماله من غيره ، وهذا يوجب نقصانه بالذات ، وهو [4] باطل .

---

(1) أي فاعلاً للصفة ومؤثراً فيها ، وقابلاً لها أي متصفاً بها ، ويلزم على ذلك التكثر في الذات ، وهو باطل في نظرهم .

(2) ارجع إلى ص ١٥٧ جـ ١ من هذا الكتاب وإلى شرح المواقف جـ ص وكتاب شرح المقاصد للسعد جـ ١ ص ١١٩ طبع دار الطباعة العامرة .

(3) راجع ص ١٥٧ من الجزء الأول من هذا الكتاب . سلسلة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف .

(4) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ٤٦ طبعة دار السعادة ، وكتاب شرح المقاصد للسعد جـ ٢ الطبعة السابقة .

ويجاب عن ذلك باختيار أنها صفة كمال ، ونمنع استلزام ذلك نقصان الذات ، فنقول إن صفة الكمال إذا كانت مقتضى الذات ، وهى دائمة بدوامها ، فذلك غاية الكمال ، لأن الذات هى التى اقتضته ، والنقص إنما يأتى إذا كانت الصفة أفاضها [1] الغير على الموصوف .

أدلة جمهور المتكلمين من الأشاعرة وبعض طوائف المعتزلة

مُدَّعَى هذا الفريق يتلخص فى أمرين :

الأول أن الصفة زائدة على الذات .

الثانى أنها يطلق عليها غير لغة وشرعاً .

أما المدعى الأول فلا حاجة لإقامة دليل عليه ، لأن البداهة قاضية بأن الصفة ليست عين الموصوف ، بل هى زائدة عليه ، وأما المدعى الثانى فاستدل عليه بدليلين :

الأول أن النصوص وردت بكونه تعالى قادراً مريداً ، عالماً حياً ، سميعاً بصيراً ، ومعلوم فيما بيننا أن كون الشخص قادراً مريداً ، عالماً حياً سميعاً بصيراً ، معلل بقيام القدرة والإرادة ، والعلم والحياة ، والسمع والبصر ، فيقاس عليه الغائب ، ويقال إن كونه قادراً ... الخ معلل بقيام القدرة .. الخ وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت المشتق منه له ، فكذا شرطه فى الغائب ، فيكون وصفه تعالى بكونه قادراً مثلاً مستلزماً لثبوت قدرة له ، والثابت غير ما يثبت له [2] .

وملخص هذا الدليل قياس الغائب على الشاهد فى أن علة كون الشخص منا عالماً هى العلم ، وذلك العلم يطلق عليه أنه لغة وشرعاً .

---

(١) بمعنى أن الصفة جاءت إلى الموصوف ، وهو الله تعالى من خارج عنه ، وليس ذلك لازماً بل إن صفات الواجب تعالى ناشئة عنه لا من غيره ، راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ٤٧ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

وحيث كانت تلك العلة موجودة فى الغائب (١) ، فيتعدى الحكم إليه ، وهو أنه يطلق عليه أنه غير لغة وشرعاً .

ويمكن أن يقال فى هذا الدليل : إن قياس أمر على آخر دليل يستعمله الفقهاء لإثبات حكم شرعى ، ولا يفيد (٢) إلا الظن ، والظن لا يعتبر فى العقائد عند المسلمين . ولو سلمنا اعتباره ، أو قلنا : إن مسألة إطلاق شىء على آخر لا تحتاج إلى الدليل اليقينى ، فقد انتفى شرط من شروط اعتبار القياس ، وهو عدم وجود فارق بين المقيس والمقيس عليه . بيان ذلك أن القدرة فى الشاهد قد تزول بعرض العجز وقد تزيد وقد تنقص ، وليست (٣) مؤثرة عند الأشعرى ، فيجوز أن يكون القيام بالغير اعتبر فيها لأجل تلك الأمور المقتضية للافتقار ، والمسوغ لإطلاق الغيرية ، أما فى الغائب فالقدرة قديمة لا تزول ، ولا تزيد ولا تنقص ، ومؤثرة فيجوز أن لا يعتبر فيها جهة القيام بالغير التى هى منشأ إطلاق الغيرية .

الدليل الثانى قالوا : القادر من قامت به القدرة ، والعالم من قام به العلم ، والقائم غير من قام به لغة وشرعاً (٤) .

ويجاب عن ذلك أن المسموع من كلامهم : العالم من ثبت له العلم ، ففهم بعض الناظرين أن الثبوت معناه القيام وليس هذا بلازم ، فإنهم يقولون : المنفى ما ثبت له النفى ، وليس معنى الثبوت القيام ، ومعنى العالم على الوجه الصحيح

---

(١) قصد المؤلف بالغائب : الله جل جلاله ، يعنى أنه غائب عن الحس لا يحس بالحاسة مع أنه موجود قطعاً .

(٢) وهو ما يعرف عند المناطقة بالتمثيل ، وهو إثبات حكم جزئى لوجوده فى جزئى آخر لعلة بينهما ، مثل قياس النبيذ على الخمر فى الحرمة ، بعلة الإسكار فى كل منهما ، وهو عند المناطقة لا يفيد إلا الظن ، والظن لا ينفع فى العقائد .

(٣) يريد الشيخ أن يقول : إن قدرة الإنسان غير مؤثرة عند الإمام أبى الحسن الأشعرى وإن المؤثر فى الإيجاد هو الله تعالى لقوله ﴿ الله خالق كل شىء ﴾ . وقوله ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ .

(٤) لأن القائم صفة ، والصفة غير الموصوف قطعاً .

من انكشف له الشيء على الوجه الخاص به ، وهو أعم من أن تقوم به ، صفة تسمى علماً أم لا .

أدلة الأشاعرة القائلين بزيادة الصفات وعدم العينية وعدم الغيرية

يتلخص رأي هذا الفريق في دعويين [1] :

الأولى أن الصفات الكمالية زائدة على الذات وليست عيناً .

الثانية : أن الصفات لا يطلق عليها أنها غير لا شرعاً ولا لغة .

أما الدعوى الأولى : فقيل إنها بديهية لا تحتاج إلى دليل ، لأن البداهة قاضية بأن القول بكون الصفة عين الموصوف — والحال أن الصفة صفة للموصوف [2] موصوف — قول بأن الصفة من حيث هي صفة موصوف ، والموصوف من حيث هو موصوف صفة ، وهذا من البطلان بمكان .

وقد يقال : إن البديهي نفي العينية مع القول بصفة وموصوف ، لأخذهما عن الآخر ، أما نفي العينية على معنى أن الذات يقال لها علم من حيث إنها مبدأ الانكشاف ، وقدرة من حيث إنها مبدأ الآثار ، وإرادة من حيث إنها مبدأ تخصيص كل ممكن بحاله ، فليس بديهياً ، بل هو نظري ، يحتاج إلى بيان وإثبات .

---

(1) في المطبوعة (لا دعوتين) وهو خطأ مطبعي ، وقد صححناه إلى في دعويين .

(2) في المطبوعة وردت العبارة هكذا : والحال أن الصفة صفة للموصوف موصوف وهو خطأ مطبعي والصواب — والحال أن الصفة صفة لموصوف ، والموصوف متصف بصفة — حتى يستقيم الكلام ، ويكون له معنى . فإن كون الصفة عين الموصوف يؤدي إلى أن الصفة والموصوف شيء واحد وهو ظاهر البطلان .

والعينية بالمعنى الأخير هى التى تثبتها الحكماء ، أما العينية بالمعنى الأول فلم يقل بها أحد ولذلك كان نفيها بديهياً .

وقيل إن نفى العينية نظرى ، ودليله أنه لو كانت الصفة عين الذات لكان العلم عين القدرة ، والقدرة والعلم عين الإرادة ، وكان المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر ، لكن التالى باطل ، فالمقدم ـ وهو أن الصفات عين الذات باطل أيضاً ، وإذا بطل المقدم ثبت نقيضه ، وهو أنها ليست عيناً وهو المطلوب .

ودليل الملازمة أنه حيث كانت الصفة عين الذات فالمفهوم من القدرة هو الذات ، وكذا مدلول العلم والإرادة ، فيكون مفهوم الصفات متحداً ، حيث كان هو الذات ، فتكون القدرة والعلم والإرادة من قبيل الألفاظ المترادفة .

وأما بطلان التالى فواضح لأنا نعلم يقينا أن المفهوم من القدرة غير المفهوم من الإرادة ، غير المفهوم من العلم .

ويمكن أن يقال هذا الدليل إنما أفاد أنا لو قلنا إن الصفة عين الذات لكانت الصفات متحدة فى المفهوم واتحادها فى المفهوم باطل بداهة ، ويظهر أن المستدل فهم أن العينية التى إدعاها الحكماء بمعنى أنه ليس هناك فى الخارج أمر زائد على الذات ، فهى راجعة إلى الاتحاد فى الماصدق ، ومعلوم أن الاتحاد فى الماصدق لا يستلزم الاتحاد فى المفهوم [1] ، مثلاً ماصدق إنسان ، وما صدق ناطق واحد ، ومع ذلك فمفهومهما مختلف ، فالإنسان هو الحيوان الناطق ، والناطق هو المتفكر بالقوة ، وحينئذ نمنع الدليل يمنع ملازمته . ونقول لا يلزم من الاتحاد فى الماصدق الذى هو معنى المقدم ، الاتحاد فى المفهوم الذى هو التالى فبطل الدليل .

---

(١) المراد بالمفهوم — المعنى الذى وضع العلماء اللفظ بإزائه ، أما الماصدق فهو الأفراد التى يطلق عليها اللفظ والاتحاد فى الماصدق ، أى الأفراد لا يلزم منه الاتحاد فى المفهوم والمعنى ، فأفراد (إنسان) هى نفس أفراد (ناطق) مع أن مفهوم كل من الإنسان والناطق مختلف عن الآخر . راجع كتاب المرشد السليم فى المنطق الحديث والقديم للدكتور/ عوض الله حجازى ص ١٠٣ الطبعة الثامنة .

أما الدليل على أن الصفة الكمالية لا يقال لها غير شرعاً ولغة وعرفاً ، فينبغى قبل الشروع فيه أن نبين معنى الغيرين فى اصطلاح الأشعرى ، حتى إذا ما سلبت الغيرية عن الصفات يكون الحكم بالسلب مسبوقاً بتصور الغيرين .

نسب إلى الأشعرى أنه عرف الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر ، لانتفاء علاقة اللزوم بينهما ، وبعبارة أخرى موجودان لا تلازم بينهما ، وعلى هذا التعريف فالصفة مع الموصوف ليسا غيرين ، لأنهما متلازمان وجوداً وعدماً ، فلا يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر .

أما الدليل فحاصله أن الشرع والعرف واللغة فى استعمالاتها تشهد بأن الصفة بالموصوف ليسا غيرين ، فإنك إذا قلت ليس فى الدار غير زيد ، كان غير ذلك صحيحاً شرعاً وعرفاً ولغة ، مع أن فى الدار صفات زيد ، فلو كانت الصفات غيراً لشملها حكم النفى ، ولو شملها حكم النفى وكانت داخلة فى المنفى بوجود فى الدار لانتفى وجود الموصوف الذى هو زيد ، لأنه ملزوم ، والصفة لازمة ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم . فيكون مثل هذا التركيب مؤدياً لنفى وجود زيد فى الدار وهو باطل بداهة ، لأنه [1] مسوق لإثبات وجوده لا لنفيه ، أو لنفى ما عداه مع السكوت عن حكمه ، على حسب اختلافهم فى مفهوم الاستثناء .

ويجاب عن **ذلك أولاً** بأن هذا التعريف المذكور للغيرين لم يثبت أن الأشعرى قاله ولم ينقل عنه أنه عرف الغيرين ، ويظهر أن التعريف الذى نسب إليه قاله بعض أصحابه لتوجيه القول بأن الصفات ليست غيرا .

ومع ذلك فالتعريف لم يسلم من النقد كما يعلم من مراجعة كتب التوحيد ، ولولا أن هذه الخلاصة سلكت فيها طريق الاختصار لذكرت تلك الوجوه التى وردت على التعريف .

---

(١) الضمير راجع إلى عبارة (هذا التركيب) أى لأن التركيب مسوق لإثبات وجوده لا لنفيه .

والتعريف الصحيح للغيرين أنهما الأمران اللذان يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ، والصفة مع الموصوف على هذا المعنى الصحيح غيران قطعاً ، فإن الصفة هي الأمر القائم بالغير ، والموصوف هي ما قامت به صفته .

وثانياً (١) فإن التركيب المذكور وهو قولك ليس في الدار غير زيد يقال في العرف لنفي ما عدا المستثنى الذي هو من نوعه ، فقولك ليس في الدار غير زيد المفهوم منه في العرف أن بكراً وخالداً ومحمداً وباقي الأفراد التي هي من جنس زيد ليست موجودة في الدار ، أما صفاته فلا يلتفت النظر إليها أصلاً ، كذلك ثيابه وأمتعته ، وإن لم نقل ذلك للزم أن ثوب زيد ومتاعه ليس غيره لأن ذلك التركيب لم ينف وجوده ولا قائل بذلك ، بل هي غيره بإجماع أهل اللغة ، ولهذا قال بعض المحققين إن معنى قول الأشعري إن صفات الله ليست عيناً أي بحسب المفهوم وليست غيراً أي بحسب الوجود الخارجي ، وهذا معنى صحيح لا غبار عليه . فإن الصفة مفهومها غير مفهوم الذات ، وليس في الوجود الخارجي سوى الصفة (٢) فما نسب للأشعري من أن القدرة والإرادة إلى آخر الصفات الثبوتية التي يعبر عنها بصفات المعاني موجودة في الخارج غير مسلم ، لم يصرح هو به أصلاً ، والدليل العقلي ينفيه ؛ لأنها إن كانت موجودة في الخارج بوجود هو عين وجود الذات فليس في الخارج إلا الذات ، وإن كانت موجودة بوجود آخر غير وجود الذات فإن كانت محتاجة إلى الذات في قيامها بها ، كما هو شأن الصفات الموجودة كانت ممكنة ، فتكون حادثة ، لأن المفروض وجودها حينئذ ، ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو باطل ، وإن كانت مستغنية عن الذات لزم أن تكون

---

(١) أي ويجاب ثانياً بأن التركيب المذكور ... الخ .

(٢) هكذا في المطبوعة ، ليس في الوجود الخارجي سوى الصفة ، وهو خطأ يعتقد أنه خطأ مطبعي ، والصواب ، ليس في الوجود الخارجي سوى الذات ـــ بدليل الكلام الآتي في نفس الصفحة .

قائمة بنفسها فتكون ذواتا الصفات[١] ، ويلزم تعدد ذوات واجبة الوجود ، وهو باطل ، كما ثبت في مبحث الوحدانية ، فالحق أنها أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج .

وأظنك بعد أن طرقت هذه الأدلة المذكورة لعلماء الكلام في هذا المبحث سمعك ، ولم تسلم من القدح ، تدرك أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير طائفة من هذه الطوائف الإسلامية[٢] ، وقد نقل عن بعض الأصفياء أنه قال : عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها مما لا يدرك إلا بالكشف والله أعلم .

قدرته تعالى ودليلها وعمومها

يتعلق بالقدرة مباحث ثلاثة :

الأول في مفهومها .

الثاني في دليلها .

الثالث في عموم تعلقها .

مفهوم القدرة

اتفق المتكلمون والحكماء على أن الله تعالى قادر على إحداث كل فرد من أفراد

---

(١) هكذا في المطبوعة فتكون ذواتا لصفات ، والصواب فتكون ذواتا لا صفات ، لأنها ما دامت قائمة بنفسها تكون ذواتا لأن الصفة لا تقوم بنفسها ، بل تقوم بغيرها ، وحيث إنها قائمة بنفسها تكون ذواتا ، فتتعدد ذوات الواجب وهو باطل قطعاً .

(٢) راجع شرح العقائد العضدية ، وتعليق الإمام محمد عبده في هذه المسألة .

الممكنات ، بمعنى أنه لا يخرج فرد من أفراد الممكنات [1] عن قبوله للتأثر عن البارى ، ونسبة هذه المقالة للمتكلمين لا كلام فيه ، أما نسبتها للحكماء فهو بناء على أن مذهبهم الصحيح هو أن جميع الممكنات صادرة بتأثير الله تعالى ، والوسائط معدات وشروط .

ولكنهم اختلفوا بعد ذلك فى مفهوم القادر ، وعليه تفرع الخلاف فى مفهوم القدرة ، فقال المتكلمون :

والقادر هو الذى إن شاء فعل وإن شاء ترك ، بمعنى أنه إذا أراد الإيجاد وقصد إليه ترتب الوجود ، وإن شاء عدم الإيجاد ترك ، فليس شىء من الإيجاد وعدمه لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه .

وعلى هذا عرفوا القدرة بأنها التمكن من الفعل والترك ، وعرفها بعضهم بأنها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد [2] كل ممكن وإعدامه ، وهذا التعريف الأخير بناء على ما نسب للأشعرى من أنها صفة وجودية ، والتحقيق خلافه وأنها أمر اعتبارى ، فالتعريف الأول أجدر بالقبول [3] .

وقال الحكماء القادر هو الذى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل .

والقدرة هى كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل ، بمعنى أن فعله موقوف على مشيئته .

والمشيئة عندهم علمه تعالى بالنظام الأكمل ، وهذا لازم لذاته لا ينفك عنه أصلاً ، ولذلك كان صدور العالم عنه بالإيجاب لا بالاختيار ، وكان مقدم الشرطية

---

(1) فى المطبوعة لا يخرج فرد من أفراد الممكنات ... الخ والتركيب غير سليم فزدت كلمة (من) أى فرد من أفراد الممكنات ليستقيم الكلام .

(2) فى المطبوعة إيجاب نايماء وهو خطأ مطبعى والصواب إيجاد بالدال وهو ما كتبناه ، بدليل المقابلة بالعدم .

(3) فى المطبوعة أجدر بالقول والصواب ما كتبناه .

القائلة إن شاء فعل واجب الصدق والتحقق ، ومقدم الشرطية القائلة وإن لم يشأ لم يفعل ممتنع الصدق ، بخلاف المشيئة عند المتكلمين فإنها عبارة عن القصد ، وتعلق القصد بأحد الطرفين غير لازم لذاته ، فلذلك كان فاعلاً بالاختيار ومن هنا نشأ خلاف بين الحكماء وغيرهم فى كيفية صدور الفعل عن البارى سبحانه وتعالى ، فقال الحكماء بالإيجاب وقال المتكلمون بالاختيار .

أدلة الحكماء

إستدل الحكماء على أن الله تعالى فاعل بالإيجاب لا بالاختيار بعدة أدلة نقتصر منها فى هذه الخلاصة على ثلاثة :

الأول : لو كان البارى مختاراً فى فعل من الأفعال مثل إيجاد زيد لكان الحال لا يخلو إما أن يكون إيجاده أولى به من الترك أو لا ، فإن كان إيجاده أولى به كان حصوله كمالاً له ، فيكون فى ذاته ناقصاً مكملاً نفسه بذلك الإيجاد ، وإن لم يكن أولى به كان إيجاده عبثاً .

ومحصل الدليل أن الإيجاد إذا كان بطريق الاختيار فإما أن يكون محصلاً كمالاً للبارى لم يكن حاصلاً بدونه ، وإما أن يكون عبثاً ، وكل من النقص والعبث محال على الله تعالى بالإجماع ، فما أدى إلى أحدهما وهو أن الإيجاد بطريق الاختيار محال ، فثبت أنه فاعل بالإيجاب .

ويجاب عن ذلك بأن القاصد إلى تحصيل شيء قد يقصده لكونه أولى به ، لأنه يحصل كمالاً له ، فيكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره ، كما إذا قصد الإنسان تحصيل العالم [1] إلى تكميل نفسه ، وقد يقصد الفعل لكونه أولى من عدمه

---

(١) هكذا فى الأصل (العالم) والصواب إلى تحصيل العلم ، فتحصيل العلم كمال للإنسان لأنه أولى من الجهل وأحسن فى حقه .

بالنسبة إلى الغير ، والعبث إنما يحصل إذا انتفت الأولوية من كل الوجوه .

الدليل الثانى : لو كان البارى مختاراً لانقلب الممتنع ممكناً أو كان وجوده فى الأزل ممكناً ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه ، وهو أنه مختار [1] باطل ، فثبت نقيضه ، وهو أنه فاعل بالإيجاب .

وبطلان التالى واضح ، وأما الملازمة فدليلها أنه إذا كان الأثر ممتنعاً فى الأزل ، وقد صار ممكناً فيما لا يزال ، فقد انقلب الممتنع ممكناً ، وإذا كان ممكناً فى الأزل جاز وقوعه فى الأزل ، فيكون أزلياً وهذا محال ، لأن فعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بعدم ، فلا يكون أزلياً .

والجواب أنا نختار كونه ممكنا فى الأزل ولا يلزم من إمكانه وقوعه ، لجواز أن يكون إمكانه فى الأزل بالنظر إلى ذاته ، ولكن يمتنع وقوعه فى الأزل لأن الله لم يرد إيقاعه فيه ، وقد أراد إيقاعه فيما لا يزال ، وكذلك لا مانع من أن يقال إنه ممتنع فى الأزل لا لذاته ، فكونه ممكناً فيما لا يزال لا يؤدى إلى قلب الممتنع ممكناً ، لأن الامتناع للغير لا للذات .

الدليل الثالث : لو كان الواجب مختاراً وتعلقت قدرته بإيجاد العالم ، فإما أن يكون ذلك التعلق أزلياً ، وإما أن يكون حادثاً ، فإن كان أزلياً لزم كون العالم أزلياً ، لأنه حيث تحقق تعلق القدرة بالإيجاد فقد تمت العلة ، وإذا تمت وجب تحقق العالم معها ، لأنه معلول ، والمعلول لا يتخلف عن علته ، فيكون أزلياً .

وإن كان التعلق حادثا فقد حدث بواسطة القدرة فننقل الكلام إلى تعلق القدرة بإحداثه وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال . وملخص الدليل أن الواجب لو كان مختاراً لزم إما قدم العالم ، وإما التسلسل ، وكلاهما باطل ، فما أدى إلى أحدهما وهو كون الواجب مختاراً باطل .

---

(1) فى المطبوعة فبطل ما أدى إليه هو أنه مختار بالصواب إضافة حرف (الواو) قبل كلمة هو أنه مختار ، وهو ما كتبناه .

والجواب أنا نختار كون التعلق أزلياً ولا يلزم قدم العالم ، وذلك بأن تتعلق قدرة الله تعالى فى الأزل بوجود العالم فيما لا يزال ، وهذا ما يعبر عنه عند علماء الكلام بالتعلق الصلوحى القديم ، ولنا أن نختار الشق الثانى ، ولا يلزم التسلسل الممتنع ، لأن التعلقات أمور اعتبارية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار .

أدلة المتكلمين على أن الله تعالى مختار فى أفعاله

استدل المتكلمون على أن الله قادر بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك . وبعبارة أخرى أنه مختار فى فعله بعدة أدلة .

١ — منها قولهم قد سبق فى مبحث إثبات الصانع أن العالم حادث ، وأن له صانعاً قديماً ، وحيث كان الصانع قديماً ، والعالم حادثاً ، وجب أن يكون الصانع مختاراً فى إيجاده ، لأنه إن لم يكن مختاراً بل كان فاعلاً بالإيجاب (١) والفرض أن العالم حادث . فإما أن يوجبه بدون واسطة حادثة تسبقه فى الوجود ، وإما بواسطة ، لا جائز أن يوجبه بدون واسطة ، لأنه يلزم عليه تخلف المعلول ، وهو العالم عن علته ، وهى الواجب ، حيث كان الواجب موجوداً فى الأزل ، ولم يكن العالم موجوداً فيه ، لأن الفرض أنه حادث ، ولا جائز أن يوجبه بواسطة حادثة ، لأن تلك الواسطة الحادثة تحتاج إلى واسطة ، وهذا يلزمه أن كل حادث يكون مسبوقاً بحادث قبله ، فيلزم التسلسل ، وهو محال ، وإذا كان إيجاد العالم بطريق الإيجاب يلزمه تخلف المعلول عن علته ، أو التسلسل ، وكلاهما

(١) لو كان الله فاعلاً بالإيجاب لكان العالم قديماً — والفرض أنه حادث — وذلك لأن الله علة تامة ، وإذا وجدت العلة التامة وجد معلولها معها ، وإلا تخلف المعلول عن العلة ، وهو باطل بداهة .

محال ، فالملزوم محال ، فيثبت نقيضه وهو أن الله فاعل بالاختيار وهو المطلوب .

٢ — ومن الأدلة قولهم لو كان مُوجِدُ العالم موجَباً بالذات لزم من ارتفاع العالم وعدمه ارتفاع الواجب وعدمه ، لكن التالى باطل ، فبطل المقدم ، وهو أن موجد العالم موجب لا مختار .

وبطلان التالى واضح لأن الواجب بالذات لا يقبل الانتفاء أصلا .

أما الملازمة فدليلها أنه لما كان موجد العالم موجباً لا مختاراً فالعالم من لوازم ذاته لا ينفك عنها حيث كان علة له ، ومعلوم أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم ، لكن ارتفاع الملزوم باطل ، فانتفى كونه فاعلاً بالإيجاب لهذا المحذور ، وثبت أنه فاعل بالاختيار لأنه لا واسطة .

دليل قدرته سبحانه وتعالى

يستدل على ثبوت القدرة للبارى سبحانه وتعالى بقطع النظر عن عموم تعلقها وعدمه بأدلة :

أولاً إجماع علماء الكلام على أن الله تعالى قادر ، وإن اختلفوا فى بيان المراد من القادر .

ثانياً النصوص الدالة على ثبوت ذلك الوصف لله مثل قوله ﴿ **وهو على كل شىء قدير** ﴾ .

ثالثاً إن القدرة كمال ويمكن أن تكون للواجب ، وكل ما كان كذلك يجب له ، فالقدرة واجبة لله .

رابعاً قولهم إن القدرة من لوازم ذات البارى لأنها كمال ، والمصحح للمقدورية

رل التأثير من المؤثر هو الإمكان ، لأن معنى كون الشيء ممكناً أنه لا وجود له ، ذاته ، وليس فى ذاته ما يمنع قبوله للوجود .

وإذا كان الواجب قادراً والممكن قابلاً ، فللواجب أن يفيض الوجود على ممكن ، وله أن لا يفيض ، حيث لا مانع من جهة القابل ، والاستعداد متحقق ن جهة الفاعل .

عموم قدرته سبحانه وتعالى

عموم قدرة البارى وشمولها لجميع الممكنات فى لسان علماء الكلام يطلق على معان ثلاثة :

الأول صلاحيتها للتعلق بكل ممكن سواء تعلقت به بالفعل فوجد ، أو لم تتعلق به ، بأن لم يوجد أصلاً ، أو وجد بقدرة مخلوق .

الثانى كون جميع الموجودات فى الخارج من الممكنات مستندة إلى الله تعالى ، إما بالذات وإما بالواسطة .

الثالث كون جميع الممكنات الموجودة واقعة بقدرته تعالى ابتداء بحيث لا مؤثر سواه فى ممكن أصلاً .

أما المعنى الأول فقد خالف فيه طائفتان : **الأولى** ليست إسلامية وهى المجوس ، قالوا إن الله لا يقدر على خلق الشر ، ولا الأجسام المؤذية ، والقادر على هذه الأشياء إله آخر ، وهو إله الشر ، وحجتهم فى ذلك أن إله الخير خيِّر ،[1]

(١) الأولى أن يقول : إن موجد الخير خيِّر ، وموجد الشر شرير ، لأن الكلام أن فى الوجود خيرا وشرا ، وهم يرون أن الشيء الواحد لا يكون مصدرا للخير والشر معا . فقالوا : إن للخير إلها يوجده وللشر إلها يوجده . راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٤٧ الطبعة السابقة .

وإله الشر شرير ، والواحد لا يكون خيرا وشريرا معا وقد تقدم في ذيل مبحث الوحدانية بيان شبهة هذا الفريق بتوسع مع ردها ، فارجع إليه إن شئت .

أما الطوائف الإسلامية فكلهم من المعتزلة وعددهم أربع :

الأولى قالت إن الله تعالى لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح ، لأنه لو قدر عليها لجاز صدورها عنه ، لكن جواز صدورها عنه باطل ، فبطل كونه قادراً عليها . والملازمة واضحة لأن الشرور مادامت من متناول قدرته فصدورها ممكن في ذاته ، وأما بطلان التالي فدليله أنها لو صدرت عنه فإما أن يكون عالماً بما فيها من المضار ، وإما أن يكون غير عالم بذلك ، فإن كان عالماً بما فيها من المضار كان إصدارها والحال كذلك من قبيل السفه ، وإن لم يكن عالما بها كان جاهلاً ، وكل من السفه والجهل محال ، فبطل ما أدى إليه ، وهو أن الشرور والقبائح من ضمن ما تتعلق به قدرته ، فثبت أن قدرته لا تصح [1] للتعلق بما ذكر .

والجواب أنا نختار صدورها عن البارى مع علمه بما اشتملت عليه من المضار وما تؤدى إليه من المفاسد ، ونمنع اتصاف الله تعالى بالسفه ، لأن مدار السفه على إثبات قبح هذه الأشياء بالنسبة إليه سبحانه وتعالى ، وهذا ممنوع ، لأن القبح أو الضرر أو المفسدة بالنسبة إلى مرتكبها ، لأنه الفاعل لها ، والبارى خالق فقط فهو متصرف في ملكه ، أما الفاعل فهو مكلف بالابتعاد عنها فكان فعلها قبيحاً بالنسبة إليه ، ومجلبة لضرر يلحقه فقط أو يلحقه ويلحق غيره .

الثانية قالت إن الله تعالى لا يقدر على ما علم أنه لا يقع ، لأنه لما تعلق علمه بعدم وقوعه كان وقوعه مستحيلاً والمستحيل لا تتعلق به القدرة ، والجواب أن

---

(١) هكذا في المطبوعة لا تصح ، وأرى أن الصواب لا تصلح .

المعروف عدم تعلق القدرة صلاحية [1] وفعلاً بالمستحيل للذاته ، أما المستحيل لغيره فلا مانع من تعلق القدرة به صلاحية وفعلاً بالنسبة إلى ذاته .

الطائفة الثالثة قالت لا تتعلق قدرة الله تعالى ولا تصلح للتعلق بمثل مقدور العبد فلو فرض أن الله تعالى حرك جوهراً إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان ، وحجتهم فى ذلك أن فعل العبد لا يخلو عن أن يكون طاعة أو معصية ، أو عبثاً ، وفعل الله تعالى لا يتصف بذلك ، فلا تماثل .

ويجاب عن ذلك بأن الفعل إما حركة أو سكون ، ولا مانع من التماثل فى ذلك الأثر أما كونه طاعة أو معصية ، أو عبثاً ، فهى اعتبارات يتصف بها فعل العبد من حيث كونه ممتثلاً للأمر ، أو مخالفاً ، أو ليس فى عمله فائدة .

الطائفة الرابعة قالت لا تصلح قدرة البارى للتعلق بما تعلقت به قدرة العبد لأن القابل للإيجاد شأنه إذا توافرت دواعى وجوده وجد ، وإذا توافرت الصوارف عن الوجود بقى على العدم ، فلو فرض أن مقدور العبد كان مقدوراً لله تعالى ، وأراد الله تعالى إيجاده وكره العبد وجوده لزم وجوده لتحقق داعى الوجود ، ولزم عدم وجوده لتحقق الصارف ، وهذا يؤدى إلى الجمع بين النقيضين ، وهو محال .

ويجاب عن ذلك بأن المكروه لا يقع عند وجود الصارف إذا لم يتعلق بوجوده قدرة أخرى تستقل بالإيجاد ، وهى أقوى من القدرة الأخرى ضرورة .

المعنى الثانى لشمول القدرة

شمول القدرة بالمعنى الثانى وهو كون جميع الموجودات الممكنات مستندة إلى

---

(1) يعنى أن عدم تعلق القدرة من حيث الصلاحية ، ومن حيث الفعل والتأثير إنما ذلك بالنسبة للمستحيل لذاته كشريك البارى والجمع بين النقيضين ، أما المستحيل لغيره فلا مانع من تعلق القدرة به صلاحية وفعلاً .

الله تعالى إما بالذات وإما بالواسطة لم ينازع فيه أحد من القائلين بوحدة الواجب سبحانه وتعالى . والخلاف بينهم قاصر على كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها .

فالأشاعرة ومن وافقهم من المتكلمين يقولون إن الممكنات مستندة إلى الله تعالى بطريق الاختيار لا بطريق الإيجاب ، **والحكماء يقولون** إنها مستندة إليه تعالى بطريق الإيجاب .

وكذلك الوسائط قالت فيها الأشاعرة ومن كان على طريقتهم أنها لا تأثير لها ، وغاية الأمر أنها تتحقق ليترتب عليها غيرها ، وليس لها تأثير .

وقالت المعتزلة لها تأثير فى أفعال العباد الاختيارية ، فإن العبد يخلق أفعال [1] نفسه الاختيارية ، **ونقل عن الحكماء** أن العقل العاشر هو الذى يفيض الصور على المحدثات ، وهذا خلاف التحقيق [2] ، والتحقيق أنهم يقولون إن الوسائط شروط ليست مؤثرة .

المعنى الثالث لشمول القدرة

شمول القدرة بالمعنى الثالث وهو كون جميع الممكنات الموجودة واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى ولا تأثير لأحد سواه فيها ، مختلف فيه بين الأشاعرة وفرق أخرى .

فقالت الأشاعرة لا تأثير لغير البارى أصلا .

---

(1) هذا رأى المعتزلة فهم يقولون : إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية من الصلاة والصوم والزكاة حتى يستحق الثواب عليها ويفعل الغيبة والنميمة حتى يستحق العقاب عليها .

(2) سبق أن علقنا على هذا الرأى فى الجزء الأول من هذا الكتاب جـ ١ ص ١٥٥ وبينا أنه رأى غير واضح ، وأن الموجود فى كتب الفلاسفة يناقضه . ويناقض ما ذكره المؤلف نفسه فى الصفحة التالية عند ما قال : ونسب إلى الحكماء أنه لا تأثير للبارى إلا فى العقل الأول .

وقالت المعتزلة إن أفعال الإنسان الاختيارية واقعة بتأثير قدرته :

وقال المنجمون إن كل ما يقع فى عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند إلى الأفلاك والكواكب حسب حركاتها وأحوالها .

ونسب إلى الحكماء أنهم قالوا لا تأثير للبارى إلا فى العقل الأول ، أما ما عداه فهو من تأثير بعض الممكنات فى بعضها .

أما مذهب المعتزلة فسيأتى بيانه على الوجه الكامل الوافى مع ما يتعلق به فى مبحث خلق الأفعال . **وأما مذهب المنجمين فشبهتهم** أنهم لما رأوا أن حوادث العالم السفلى مرتبطة بحركات الأفلاك والكواكب وانتقالاتها اعتقدوا أن التأثير للكواكب والأفلاك ، ويكفيك فى الرد عليهم أن نقول سلمت لكم أن التغيرات من نهار إلى ليل وبالعكس ، ومن فصل إلى فصل ، وهكذا مرتبط بانتقالات الأفلاك ، ولكن لا يلزم من هذا الارتباط أن الأفلاك بواسطة أوضاعها وانتقالاتها تكون علة ، فإن الارتباط كما يكون بين معلول وعلة يكون بين مسبب وسبب يكون بين انعدام مشروط وانعدام شرط ، فتلك الشبهة ساقطة .

وأما ما نسب إلى الحكماء فقد علمت أن التحقيق من مذهبهم أن الوسائط شروط ومعدات وليس لها تأثير ، وعلى فرض أن مذهبهم هو ذلك المشهور فقد تقدم لك فى مبحث العلل ما فيه الكفاية فى الرد على ذلك المذهب .

أما ما ذهب إليه الأشعرى فحيث إن الكلام سيأتى فى مبحث أفعال العباد إن شاء الله تعالى شاملاً لجميع المذاهب وأدلتها ، وبيان الراجح والمقبول منها ، حسب ما يقضى به الدليل العقلى ، فيحسن تأخير الكلام على الأدلة التى استندوا إليها فى هذا المبحث إلى ذلك المبحث الآتى

دليل عموم القدرة

قد علمت أن عموم القدرة بالمعنى الثانى لم يخالف فيه أحد من القائلين

بالوحدانية وأن عمومها بالمعنى الثالث سيأتي بيان الأقوال فيه وأدلتها في مبحث أفعال العباد ، وحينئذ فالمطلوب إقامة الدليل عليه الآن هو بالمعنى الأول وهو صلاحيتها للتعلق بكل ممكن .

وقد ذكروا لعمومها بهذا المعنى عدة أدلة :

(١) أجمعت الفرق كلها لا فرق بين الإسلامية وغيرها على أن الله تعالى قادر على بعض الممكنات ، ولا شك أنه يلزم من قدرته على البعض قدرته على الكل ، لأن علة القبول في الممكن هي الإمكان وهي متحدة في الجميع ، والقدرة لازمة لذات الواجب لا تنفك عنه ، فحيث كانت القدرة متحققة في الفاعل ، وعلة القبول متحققة في القابل ومتحدة في جميع أفراده وجب أن تكون القدرة صالحة للتعلق بأي فرد من أفراد القابل .

(٢) الإمكان مشترك بين جميع الممكنات ، ولابد للممكن أن ينتهي إلى الواجب بالإجماع وقد ثبت بالدليل الصحيح أن الواجب مختار ، والمختار قادر ضرورة فكل ممكن ينتهي إلى القادر .

(٣) عجز الواجب عن إعطاء الوجود إلى القابل إما أن يكون مقتضى ذاته وإما أن يكون لمانع خارج عن ذات الواجب ، لا جائز أن يكون لذاته ، وإلا لما أفيض الوجود على ممكن أصلاً ، ولا جائز أن يكون لمانع خارجي ، لأنه لو كان لمانع خارجي لكان لذلك المانع سلطان على ذلك المفيض ، حتى منعه ، ولو كان له سلطان عليه لكان مقهوراً تحت سلطان ذلك المانع ، وكونه مقهوراً محال ، فبطل كونه عاجزاً عن إعطاء الوجود إلى أي ممكن ، فثبت أن قدرته صالحة لإيجاد أي ممكن .

ومما يستأنس به في هذا المطلب قوله تعالى : ﴿ وهو على كل شيء قدير ﴾ وأمثاله ، مما دل بحسب المتبادر منه على عموم قدرته سبحانه وتعالى .

وقد يقال إن الشيء في الآية يحتمل أن يراد به الموجود كما هو اصطلاح الأشاعرة ، ويحتمل أن يراد به ما كان عند المخاطبين شيئاً ، وهو ما كان يراه عامة العرب في ذلك الوقت ، ويحتمل أن يراد به ما يفهم عند قول القائل أنا القادر على كل شيء ، وهو ما عدا ذات وصفات المتكلم ، فإن أريد الأول كان شاملاً للذات الباري وصفاته ، وقد خرجا بالدليل العقلي الذي أثبت أن ذات الباري وصفاته ليسا من متناولات القدرة ، والتخصيص بالدليل العقلي لا يخرج العام عن كون دلالته قطعية ، فتصلح الآية للاستدلال . وإن أريد المعنى الثاني تكون ذات الباري وصفاته خارجة لم يتناولها لفظ شيء وكذلك كثير من الممكنات التي لم ترها عامة العرب في ذلك الوقت الذي نزلت فيه الآية وحينئذ لا تصلح الآية للاستدلال ، ولا للاستئناس . وإن أريد المعنى الثالث وهو ما عدا ذات المتكلم وصفاته كما يقتضيه مقام التمدح كانت الآية دالة على عموم القدرة بدون استثناء شيء منها ، وحينئذ قد يقال إن الآية حيث احتملت عدة معان بالنسبة للفظ شيء ، بعضها يخرجها عن الصلاحية للاستدلال ، والبعض الآخر لا يخرجها عن الصلاحية فقد تطرقها الاحتمال ، والدليل متى تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال . ويمكن أن يقال إن هذه الآية مسوقة للامتنان على المخلوقات أو التمدح أو للتهديد ، وهذا يرجح أن المراد هو الاحتمال الثالث فلم تكن الاحتمالات في مرتبة واحدة ، فتصلح باعتبار المعنى الأول والثالث أو للإستئناس والله أعلم .

مبحث العلم

يتعلق بالعلم مباحث ثلاثة :

الأول في مفهومه .

الثاني في دليل ثبوته للباري .

الثالث في إحاطته بجميع الأشياء .

أما مفهومه فالمشهور بين القوم أنه صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه ، دون سبق خفاء ، وهذا بناء على ما نسب للأشعري ، من أن العلم صفة وجودية . أما إذا جرينا على أنه من الأمور الاعتبارية كما هو التحقيق ، فيعرف بأنه انكشاف جميع الموجودات والمعدومات على ما هي عليه انكشافاً لا يحتمل النقيض، وكلا التعريفين من حيث فهم معناه لا يحتاج إلى شرح وإيضاح ، والخارج بالقيود واضح .

أدلة ثبوت العلم للبارى

اتفقت جميع الفرق الإسلامية على أن الله تعالى عالم ، وقد أقيمت عدة أدلة لإثبات هذا المدعى ، منها :

قوله تعالى ﴿ هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة ﴾ [1] والغيب ما لا يصل إليه علم الممكن ، والشهادة ما يصل إليه علم الممكن .

ومنها قولهم من الضروريات العقلية التى فطر عليها كل عاقل الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها إلى علم فاعلها ، فالأفعال المتقنة ملزومة ، وعلم فاعلها لازم ، فدلالتها على علم فاعلها مما تقتضى به الضرورة . وبناء على هذه المقدمة الضرورية يركب الدليل هكذا :

البارى فعله متقن محكم ، وكل من كان كذلك فهو عالم ، النتيجة البارى عالم . وكبرى الدليل ضرورية ينبه عليها إنك إذا رأيت صنعاً دقيقاً محكماً فى أى

---

(١) سورة الحشر الآية ٢٢

وقوله تعالى فى سورة السجدة : ﴿ ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم ﴾ آية رقم ٦ .

كائن من الكائنات ، التى تشاهدها ، كبناء أو نسيج ثوب ، جزمت بأن صانع هذا عالم ، وأما الصغرى فتحتاج إلى إيضاح وبيان :

ولنذكر لذلك أمثلة وبها يتضح لك أن أفعال البارى فى غاية الإحكام والإتقان ، وأنها وضعت على نظام لا يعلوه نظام ، مثال ذلك الأفلاك والكواكب فى العالم العلوى ، قد رتبت ترتيباً خاصاً ، وجعل لها نظام فى سيرها ودورانها ، ترتب عليه اختلاف الليل والنهار ، واختلاف الفصول ، وانتفاع العالم السفلى بسبب ذلك الوضع والترتيب ، بحيث لو اختل ذلك الترتيب لفسد ذلك النظام ، الذى نشاهده ولو اطلعت على ما قاله علماء الهيئة فى هذا الباب ، لزدت يقيناً بأن هذا الوضع فى غاية الإحكام والإتقان .

ومن أمثلته أيضا : الحيوان والنبات والبحار ، فإنك ترى بعض أنواع الحيوان قد تركب من أعضاء تخالف أعضاء البعض الآخر فى الشكل والمقدار وكانت على وضع خاص بحيث لو اختل ذلك الوضع لفاتت الفائدة المترتبة على خلقه من حمل الأثقال ، أو الركوب ، أو أى عمل آخر ، كذلك ترى فى النبات أنواعاً مختلفة ، ولكل نوع فائدة مترتبة على وجوده بشكل مخصوص فى وقت مخصوص ، بحيث لو تخلف وضع من أوضاعه لاختل النظام المترتب عليه ، كذلك البحار ترى ماءها ملحاً لأنه لو كان عذباً لأنتن ماؤه ، وترتب عليه فساد كبير ، كذلك إذا فكرت فى نفسك وتركيب جسمك بأجزائه ، وكيفية ارتباط الروح بالبدن ، وكيفية صدور الأفعال النفسية والبدنية من الروح بواسطة ذلك الارتباط ، جزمت قطعاً بأنه فعل متقن مشتمل على دقائق وحكم ، تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه بتلك الدقائق والمنافع ، والمصالح المترتبة على ذلك الفعل .

قال تعالى ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ [1] أى حتى تكون نتيجة وقوفهم على تلك العلامات ، وفهمها أن

---

(١) الآية رقم ٥٣ من سورة فصلت .

الإله الواحد المتصف بصفات الكمال هو الحق الثابت الذى ينتهى إليه كل كال .

وقد نقض [1] هذا الدليل نقضاً تفصيلياً حاصله أن إتقان الأفعال الذى اشتملت عليه المقدمة الصغرى إما أن يكون المراد منه كون الأفعال فى غاية الانتظام والإحكام من كل وجه ، بمعنى أنها مرتبة ترتيباً لا خلل فيه ، وملائمة للمصالح والمنافع المطلوبة منها ، بحيث لا يتصور ما هو أكمل منها . وإما أن يكون المراد أنها متقنة فى الجملة ، فإن أريد الأول منعنا الصغرى فإن العالم السفلى مملوء بالشرور والمفاسد ، التى لو وقعت منه لكان أولى وأكمل بهذا [2] العالم من كونها فيه ، وإن أريد الثانى منعنا الكبرى القائلة ، وكل من كان فعله متقناً فهو عالم ، فإن بعض الحيوانات كالنحل والعنكبوت يصنع بيوتاً متقنة على شكل هندسى بل ربما يعجز عنه بعض المهندسين مع كونها ليست عالمة .

ويجاب باختيار الشق الأول وهو أن أفعال البارى متقنة إتقاناً تاماً من جميع الوجوه ، وما ذكر من أن العالم السفلى مملوء بالشرور والمفاسد فهو بحسب الظاهر ، أما عند التأمل الصحيح البعيد عن الهوى فإنك لا تجد موجوداً من الموجودات ولا فعلاً من الأفعال إلا وفيه خير ، وجميع الممكنات الموجودة مترتبة ترتيباً عجيباً بحيث لو اختل شىء منه لفسد العالم بأسره ، وقد يكون الشىء شراً إذا نظرت إلى ذاته ، كمالاً فى جملة العالم ، ألا ترى أن من بنى بيتاً لم يكن له بد من أن يبنى مرحاضاً ، فهذا المرحاض قبيح فى ذاته ، كمال بالنسبة للبيت بحيث لو خلا البيت منه لكان ناقصاً شيئاً من وجوه كماله . كذلك إذا رأيت أنفاً بارزاً

(1) أى اعترض عليه بدليل تفصيلى ينتج خلاف ما انتجه الدليل الأول ، وهو المسمى بالنقض التفصيلى . وهو أن تأتى بدليل ينتج خلاف المطلوب .

(2) يبدو أن العبارة فيها نقص ، والصواب إن العالم السفلى مملوء بالشرور والمفاسد التى لو وقعت منه لكان أولى وأكمل بهذا العالم عدم وجودها فيه .

فى وجه مغطى فإنك تستقبح تلك القطعة البارزة ، ولكن لو كشف الوجه ورأيتها فى وضعها مع بقية أجزاء الوجه لرأيتها فى غاية الحسن ، وأنها أوجبت حسناً للوجه بحيث لو خلا عنها لكان مستقبحاً وهكذا .

وهذا الجواب على طريق التنزل [١] مع السائل ، وإلا فلنا أن نقول له كلامنا فى إتقان الصنعة من حيث إنها صنعة ، أى من حيث إنها كمال فى الوجود لا من حيث كونها خيراً أو شراً . وإذا نظرنا إلى هذه الجهة فلا يمكن لقائل أن يقول إن من الصنائع ما ليس كمالاً فى الوجود ، وبهذا الجواب سلمت المقدمة الصغرى .

ويجاب أيضا باختيار الشق الثانى ، ولا يضرنا كون النحل والعنكبوت أو غيرهما من الحيوانات عنده علم بكيفية صنع بيت له ، أو علم بطريقة تحصيل قوته وادخاره ، غاية الأمر أن علمه بهذا لم يكن بطريق التفكير بل بطريق الإلهام من الله وليس فى كل شىء بل فى ذلك الباب الخاص ، فيكون شاهداً لنا على أن الصانع لشىء عالم به والله صانع العالم كله فهو عالم بما فيه .

ومن الأدلة على علمه تعالى قولهم : قد ثبت فى مبحث القدرة أنه قادر مختار والمختار يفعل ما قصد فعله ويترك ما قصد تركه ، ومن لوازم القصد العلم لأن الشىء لا يقصد إلا إذا [٢] كان معلوماً .

ومن الأدلة قولهم : العلم كمال ويمكن أن يثبت للواجب ، وكل ما كان كذلك وجب أن يثبت للبارى ، فالعلم واجب للبارى ، وقضايا الدليل واضحة ومسلمة .

ومن الأدلة أيضاً : العلم كمال فى الموجودات الممكنة ، ومن الممكنات من هو

---

(١) يقصد بقوله (التنزل) التسليم بأن فى العالم بعض المفاسد والشرور ولكن هذه المفاسد لابد منها للمصلحة العامة ، فوجود بعض الشرور لا ينافى الكمال العلم فى العلم .

(٢) كلمة (إذا) ليست موجودة فى المطبوعة فأضفناها ليستقيم الكلام

عالم ، فلو لم يكن الواجب عالماً لكان في الموجودات الممكنة من هو أكمل من الموجود الواجب وهو محال .

ومنها أيضاً الواجب هو واهب *العلم* في عالم الإنسان [١] وليس من المعقول أن المعطي للشيء يكون فاقداً له .

إحاطة علمه بجميع الأشياء

بعد أن اتفقت الفرق الإسلامية على أن الله تعالى عالم اختلفوا في إحاطة علمه بالأشياء ، فذهب المحققون إلى أن علمه تعالى محيط بجميع الأشياء : واجبها ومستحيلها ، وجائزها ، موجوداً أو معدوماً ، وذهب غير المحققين إلى أنه عالم بالبعض ، وهؤلاء فريقان : **الفريق الأول المعتزلة والفريق الثاني الفلاسفة .**

أما المعتزلة فمنهم من قال إن الله لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها فيعلم **الماهيات فقط** ، ومنهم من قال إن الله لا يعلم إلا ما يتناهى ، أما ما لا يتناهى فلا يعلمه . ومنهم من قال إنه لا يعلم علمه .

وأما الفلاسفة فمنهم من قال لا يعلم ذاته ويعلم غيرها ، ومنهم من قال يعلم ذاته ، ولا يعلم غيرها ، ومنهم من قال لا يعلم الجزئيات المادية .

أما أصل العلم لجميع هذه الفرق تثبته لله تعالى ولم يخالف فيه أحد إلا طائفة من قدماء الفلاسفة ولا كلام لنا معهم ، لأن رأيهم تدفعه البديهة . أما تلك الفرق المخالفة في إحاطة علمه فسأذكر لك شبه كل فريق مع ردها ملاحظاً الاختصار بقدر الإمكان :

---

(١) في المطبوعة الواجب هو واهب العلم في عالم الإمكان ، وهو خطأ مطبعي ، والصواب ما كتبناه .

شبهة القائل أنه لا يعلم الجزئيات إلا بعد وقوعها أنه لو علم فى الأزل الجزئيات لزم أن لا تتعلق قدرته بجزئى أصلا لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن ، والجزئى إذا علم أزلا وقوعه أو عدم وقوعه كان واجب الوقوع ، أو ممتنع الوقوع ، لأن علم الله تعالى لا يتخلف ، وإذا كان واجباً أو ممتنعاً فالقدرة لا تتعلق به ، فيلزم ألا يقدر الله على جزئى أصلا ، بل ولا يقدر العبد على فعل . وهذا باطل، انتفاء الفائدة فى بعث الأنبياء ، وانتفاء فائدة الأوامر والنواهى ، والوعد والوعيد ، والثواب والعقاب ، **ويجاب عن ذلك بأن قدرة الله** تعالى تتعلق بالممكن لذاته ، وإن وجب أو امتنع لغيره ، والممنوع تعلقها بالواجب والممتنع لذاته ، والجزئيات التى علم الله وقوعها ، أو عدم وقوعها ممكنة لذاتها ، وإن وجبت أو امتنعت لتعلق علم الله بالوقوع ، أو بعدمه فإن ذلك التعلق لا يمنع من تعلق القدرة بها .

شبهة القائل إنه لا يعلم مالا نهاية له ، أن العلم يتعدد بتعدد المعلوم ، فلو علم مالا يتناهى لثبت له علوم غير متناهية ، وهو محال ، لأن التعدد فى الصفات مستحيل عقلاً ، ويجاب عن ذلك بأن العلم صفة واحدة لها تعلقات متعددة ، فالتعدد فيها لا فى العلم وهى اعتبارات عقلية فلا كثرة فى الخارج .

شبهة من قال إنه لا يعلم علمه أنه لو علم علمه لزم اتصافه بعلوم لا تتناهى لأن العلم الذى به الإدراك غير العلم المدرك ، وكلاهما وصف له تعالى ، ويحتاج إلى علم آخر ، ليعلم به ذلك العلم الذى أدرك به علمه ، وهكذا يقال فى كل علم ، فيلزم أن يكون له علوم لا تتناهى ، وهذا محال ، **ويجاب عن ذلك بأن علمه** واحد والذى تعدد ولم يتناهى ، هى التعلقات وهى أمور اعتبارية فلا كثرة فى الخارج .

شبهة من قال إنه لا يعلم ذاته أن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين فتقتضى عالماً ومعلوماً ، والمحس معنا إلا الواحد من كل الوجوه ، وهو الذات ، فليس معنا طرفان ، ولما كان العلم لابد فى تحققه من طرفين ، والعلم بالذات لا يأتى فيه تحقق طرفين لأنه ليس معنا سواها ، فالعلم بها لا يتحقق (يلاحظ أن صاحب هذا القول من الحكماء القائلين إن الصفات غير الذات ،

والجواب بمنع قول صاحب الشبهة إن العلم نسبة بل هو صفة ذات نسبة إلى الذات فالطرفان متغايران ، ولو سلم أن العلم نسبة فالتغاير الاعتبارى كاف ، وهنا متحقق فى الذات باعتبار كونها معلومة وباعتبار كونها عالمة .

شبهة من قال إنه لا يعلم غير الذات أن العلم بأحد المعلومين غير العلم بالآخر فإنه يمكن تعقل أحدهما بدون تعقل الآخر ، فلو كان عالماً بالمعلومات غير الذات حصل فى ذاته كثرة لا نهاية لها ، والجواب أن التعدد إنما يكون فى التعلقات والتعدد فيها لا يوجب الكثرة فى الذات ، لأنها أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج .

شبهة من قال إنه لا يعلم الجزئيات المادية هى لزوم التغير فى القديم وهو محال ، بيان ذلك أنه لو علم أن زيداً سيدخل الدار غداً ثم دخل زيد الدار فى الغد ، فإن بقى العلم على حاله بمعنى أن زيداً يدخل الدار غداً فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع ، وإن زال وحصل العلم بأنه دخل لزم تغير العلم الأول من الوجود إلى العدم ، والثانى من العدم إلى الوجود [1] ، وهذا محال بالنسبة للقديم ، فإن الدليل العقلى قضى بأن القديم لا يتغير ، والعلم قديم ، فلأجل هذه الشبهة قالت هذه الفرقة كما اشتهر عنها أنه لا يعلم الجزئيات .

وشنع بعض علماء الكلام على هذه الفرقة حتى نسب الكفر إليها ، وأجابوا عن هذه الشبهة بأن العلم صفة ذات تعلق ، والتغير الذى حصل من كون زيد سيدخل الدار غداً إلى كونه دخل ، إنما هو فى التعلق ، أما العلم فلا تغير فيه أصلاً فإن الله تعالى منزه عن الزمان ، فليس له ماض ولا مستقبل ، فنسبته إلى جميع الأزمنة واحدة .

واعلم أن مسألة علم الله تعالى بالجزئيات مما كثر فيها الكلام بين هذه الفرقة وغيرها من علماء الكلام ، وقد يخيل للناظر أن ذلك الخلاف على ذلك الوجه المشهور ، واقع لما يراه من إقامة الأدلة وردها من الجانبين ، ولكن الذى حققه أهل الإنصاف أن إنكار علم الله تعالى بالجزئيات لم يقل به أحد من الفلاسفة ، بل ليس مذهباً لفرقة من علماء الكلام ، والمنقول عنهم أنه لا يعلم الجزئيات المادية على وجه (١) الجزئية ، وإنما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها .

بيان ذلك أنا نعلم الجزئيات المادية من طريق انعكاس صورها الخارجية على الآلات الجسمانية ، والله تعالى منزه عن تلك الآلات ، وعن حلول صور فيها ، لهذا قالوا لا يعلمها علماً كعلم الإنسان لها ، وحينئذ فهم قائلون بأن الله تعالى يعلم جميع الكليات والجزئيات ، غايته أن علمه بها على وجه غير الوجه الذى عليه علمنا ، وهذا هو المذهب الحق فلا معنى لنسبتهم إلى الكفر .

ولسنا مكلفين بأن نعلم كيفية علمه بالأشياء ، والبحث عن ذلك ، وربما أدى إلى الدخول فيما يضر بالاعتقاد ، فالأسلم الاعتقاد بأن الله تعالى عالم بجميع الأشياء كليها وجزئيها على وجه مخالف لما عليه علمنا .

حجة الجمهور على أنه عالم بجميع الأشياء

قال جمهور المتكلمين إن الله تعالى عالم بجميع الأشياء ، واجبها ومستحيلها ، وجائزها ، موجوداً أو معدوماً ، سواء كان متناهياً أو غير متناه ، كلياً أو جزئياً ، وقولهم إن غير المتناهى لا يعلم إنما هو بالنسبة لنا ، أما بالنسبة لله سبحانه وتعالى فالمتناهى وغيره سواء فى الانكشاف ، فإنه يعلم كمالاته وهى لا تتناهى .

أدلة الجمهور

استدل الجمهور على إحاطة علمه تعالى بجميع الأشياء بالنقل والعقل ، أما النقل فآيات كثيرة ، منها قوله تعالى ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ والمراد من الشيء الأمر واحد الأمور ، ومنها قوله تعالى ﴿ هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمٰن الرحيم ﴾ سورة الحشر [1] ، والغيب ما لا يصل إليه علم الممكن ، والشهادة ما يصل إليه علم الممكن ، واللام في الغيب والشهادة للاستغراق ، لأنه لا عهد ، والمقام يقتضي الاستغراق . ومنها قوله تعالى ﴿ عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة ﴾ سورة سبأ [2] ، ومنها قوله ﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ﴾ سورة يونس [3] ، ومنها قوله تعالى ﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ﴾ سورة غافر ، ومنها قوله ﴿ وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً ﴾ سورة الطلاق [4] .

وهذه النصوص تشهد بشمول علمه تعالى وإحاطته بجميع الأشياء ، وأما العقل فهو أن العلم لازم لذاته تعالى ، لأنه كمال في حقه ، ونسبته إلى كل المعلومات على السواء ، فتخصيصه بالبعض دون البعض لابد له من مخصص ، فيكون محتاجاً إلى المخصص ، ليحدد دائرة علمه الموجب كمالاً له ، فيكون محتاجاً في كماله إلى الغير ، وهو المخصص ، فيكون في ذاته ناقصاً ، وهو محال ، وإذا ثبت

---

(1) الآية رقم ٢٢ .

(2) الآية رقم ٣ وتكملتها ﴿ ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين ﴾ .

(3) الآية رقم ٦١ .

(4) الآية رقم ١٢ .

أن قصر علمه على بعض الأشياء يؤدى إلى نقص فهو محال ، فثبت عموم علمه [1] تعالى وأحاطته بجميع الأشياء .

إرادته تعالى ودليلها

يتعلق بالإرادة مبحثان : **الأول فى مفهومها والثانى فى دليلها** .

اتفق علماء الكلام قاطبة على كون الله تعالى مريداً ، ولكنهم اختلفوا فى معنى إرادته ، فجعلها بعضهم وجودية ، وجعلها بعضهم عدمية ، ومعنى كونها وجودية أن السلب ليس داخلاً فى مفهومها ، ومعنى كونها عدمية ، أن السلب داخل فى مفهومها ، والقائل بأنها عدمية عرفها بكون الله تعالى غير مكره ، ولا ساه .

أما القائلون بأنها وجودية فقد تفرقت كلمتهم فى تعيين ذلك المعنى الوجودى ، فقال بعضهم إنها عين الذات ، وقال بعضهم إنها غير الذات ، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك فى تعيين ذلك ، **فقال الأشاعرة** : صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود وعدم ، ومقدار وزمان ومكان وجهة ، **وقالت الكرامية** صفة حادثة قائمة بذاته تعالى وقال بعض المعتزلة صفة حادثة قائمة لا بمحل ، **وقال أبو الحسين البصرى** من المعتزلة هى علمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ، وقال الكعبى من المعتزلة إرادته بالنسبة لأفعاله تعالى علمه بما فيها من المصلحة ، وبالنسبة لأفعال العباد أمره بها .

وقال **الفلاسفة هى علمه** تعالى المحيط بجميع الأشياء وبما يجب أن يكون عليه الكل . حتى يكون على أحسن النظام ، وهذه المفهومات التى ذكرت للإرادة من حيث إدراكها وتعقلها لا تحتاج إلى شرح ، إنما المحتاج إليه بيان مرتبة كل قول من

---

(١) ... ص ٣٦٨ من كتاب شرح الطوالع للبيضاوى الطبعة السابقة ١٣٠٥ هـ وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٦٦ وما بعدها الطبعة السابقة .

هذه الأقوال المسرودة . لهذا نقول : إن تعريف إرادة الله تعالى بكونه غير مكره ولا ساه ، يخالف النصوص الدالة على أن إرادة الله تعالى تتعلق بشيء دون شيء ، وفي وقت دون وقت ، وكذلك يخالف النصوص الدالة على أنه أمر العباد بما لم يشأ منهم ، (والمشيئة والإرادة بمعنى واحد) قال تعالى ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ .

وقال تعالى ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ ، وقال تعالى ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ﴾(١) .

وأما القائل بأن الإرادة عين الذات فقوله باطل بداهة ، فإن الصفة مادامت صفة لا تكون عين الموصوف .

وأما القائل بأنها غير الذات وهي حادثة قائمة بذاته تعالى ، فإن كان مراده بذلك خصوص الإرادة فهذا باطل بداهة ، لأن الدليل العقلي قام على أن ذات الله تعالى ليست محلاً للحوادث ، وإن كان مراده بذلك تعلق الإرادة فهذا نسلمه ، لأن للإرادة تعلقاً تنجيزياً حادثاً ، ويكون معنى قيامه بالذات أنه محمول على الذات حمل الصفة على الموصوف .

وأما القائل بأنها حادثة قائمة لا بمحل ، فإن أراد ظاهره فهو بديهي البطلان ، لأن الصفات لا تقوم بنفسها ، أما إذا أراد أنها أمر اعتباري ليس زائداً خارجاً وإن كان زائداً عقلاً فهو مسلم ، وحينئذ يكون معنى قيامها بنفسها ثبوتها في نفسها ، لكونها من الاعتبارات الصادقة ، ويكون المراد من الإرادة أيضاً التعلق التنجيزي الحادث حتى يصح القول بأنها حادثة ، وأما قول الكعبي إن إرادة الله تعالى لفعل غيره هي أمره به ، فهو باطل ، لأن النصوص القرآنية دالة على أن الأمر غير الإرادة ، والأقوال الباقية بعد ذلك ترجع إلى أن الإرادة صفة قديمة غير

---

(١) سورة يونس الآية ٩٩ .

العلم ، أو هي العلم ، والأشعرى يقول إنها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهي مغايرة للعلم والقدرة .

ومحققو الأشاعرة قالوا هي تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، وكلاهما يوافق الآخر في أنها غير العلم وغير القدرة .

وأما غير الأشاعرة وهم الفلاسفة وبعض المعتزلة فقالوا إن الإرادة هي العلم على الوجه الذى سبق في بيان مفهومها فقد وافقوا الأشاعرة في أنها غير القدرة .

ويتلخص من هذا البيان إجماع الكل على أن الله مريد ، وأن إرادته غير قدرته ، وقد أجمعوا أيضاً على أنه لابد من مخصص يخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه ، وذلك المخصص هو الإرادة ، وانحصر الخلاف بعد ذلك في أن الإرادة هي العلم أو أمر آخر غير العلم ، بالأول قال فريق وبالثانى قال فريق .

وقبل بيان سند كل قول من هذين القولين أبين لك وجه كون القدرة والكلام والحياة والسمع والبصر لا تصلح صفة منها لأن تكون مخصصة .

أما القدرة فلأنها صفة يتمكن بها من الفعل والترك ، أو هي التمكن من الفعل والترك ، فنسبة الفعل والترك إلى القدرة على السواء ، إذ كما يمكن أن يحصل بالقدرة الفعل يمكن أن يحصل بها الترك كذلك ، كما يمكن أن يحصل الفعل بها في وقت كذا ، يمكن أن يحصل بها في وقت آخر ، فلابد من صفة أخرى ترجح أحد الضدين ، أو أحد الوقتين على الآخر سوى القدرة ، حيث كانت نسبة الأضداد والأوقات إليها على السواء وأما الكلام فلأنه صفة لا تعلق لها بالإيجاد أصلاً ، فلا يصلح أن يكون مخصصاً ، وأما الحياة فهي ليست من الصفات التى لها تعلق بشيء أصلاً ، وأما السمع والبصر فلا يصلحان للتخصيص أيضاً ، لأنهما وإن كانا قديمين لكنهما يتعلقان بالمسموع والمبصر الممكنين ، بعد وجودهما ، فتعلقهما بعد وجود المسموع والمبصر ، والمخصص يكون تعلقه سابقاً على الوجود .

أما سند الفريق القائل إن المخصص هو الإرادة المغايرة للعلم ، وأن العلم ليس مخصصاً ، فهو أن علمه تعالى منه ما يشبه علمنا التصورى ، وهو علمه تعالى بالأشياء صوراً مجردة بدون ترتيب بين أفرادها ، إن كانت مما يجرى فيه الترتيب كالجزئيات الممكنة ، ومنه ما يشبه علمنا التصديقى وهو علمه بالأشياء واقعة فى زمان معين بصورة خاصة بها لا يشاركها غيرها فيها ، وكل من هذين النوعين لا يصلح مخصصاً أما الأول فلأن نسبة كل معلوم بالعلم التصورى الذى هو مجرد الانكشاف إلى الأوقات على السواء ، فالانكشاف حاصل لجميع الأشياء فى جميع الأوقات ، فكما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم واقعة فى هذا الوقت ، يصح أن تكون واقعة فى الوقت الآخر ، فالانكشاف على هذا الوجه لا يقتضى التخصص بوصف ، ولا بوقت ، وأما الثانى فلأنه يرجع إلى العلم بالوقوع على حالة خاصة ، وفى زمن معين ، ومعلوم أن العلم بالوقوع تابع للوقوع ، فلو كان العلم بالوقوع مخصصاً للزم الدور ، وهو محال .

بيان ذلك أنه إذا كان العلم بالوقوع تابعاً للوقوع ، فالوقوع يتحقق أولاً ، ثم يحصل بعده العلم به فيكون العلم به متأخراً عنه .

وإذا كان العلم بالوقوع وهو الذى يشبه علمنا التصديقى مخصصاً وجب أن يكون متقدماً على الوقوع ، لأن المخصص للشىء متقدم عليه فيكون العلم بالوقوع متقدماً حيث كان حصوله موقوفاً على الوقوع ، وهذا يؤدى إلى توقف الشىء على نفسه ، وهو دور ، وإذا كان كون العلم بالوقوع مخصصاً مؤدياً إلى [illegible] وهو محال ، فكونه مخصصاً محال . وإذا بطل كون العلم بنوعيه مخصصاً وقد أجمعوا على أنه لابد من مخصص والخلاف لم يتعد كون المخصص هو العلم أو الإرادة فليكن ذلك المخصص هو الإرادة .

وقد يقال لا نسلم أن العلم بالوقوع تابع للوقوع على الإطلاق بل محله [illegible] الانفعالى ، الذى يعرض للذات ويحصل الاتصاف به بعد أن لم تكن الذات متصفة به ، أما العلم الفعلى الملازم للذات أزلاً وأبداً ، فليس تابعاً للوقوع ، و[illegible]

النوع قاصر على علم الله تعالى . وقول العلماء علم الله بالوقوع تابع للوقوع معناه أنه يعلم الشيء على حالته التي يقع عليها في الخارج ، وليس معناه أنه يتأخر في الوقوع .

وأما الفريق القائل إن المخصص هو العلم فقد استند إلى ما حاصله أن علماء الكلام ومنهم محققوا الفلاسفة أجمعوا على أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات أزلاً وأبداً ، وعلى أن علمه بالأشياء فعلي ، لا انفعالي ، فهو قائم به قبل وجود الكائنات ، وكل ما يوجد من الكائنات على وفقه ، فهو عالم بالجزئيات قبل الإيجاد ، وبعد الإيجاد ، وإذا كان العلم بالجزئيات حاصلاً أزلاً وأبداً ، وأنه فعلي لا انفعالي ، فلابد في حصوله من تحقق كل ما يلزم تمييزه عما عداه ؛ بحيث إذا علم بكل مميزاته ووجد في الخارج كان ذلك المعلوم منحصراً في ذلك الفرد الموجود في الخارج ، ولا شك أن الجزئي إنما يتميز عن غيره تميزاً تاماً من جميع الوجوه إذا علم ، ومنه الخاص به ووجوده الخاص به ، وجميع خواصه بحيث لو فقد شيء من ذلك انعدم تميزه من تلك الجهة .

يوضح لك هذا أنه لو حرك شخص إصبعه مرتين ، تخلل بينهما سكون ، فإنك تجزم بتغاير شخص الحركة الأولى ، والثانية ، وإذا بحثت عن المميز بينهما لا تجده شيئاً سوى أن الأولى وقعت في زمان سابق على زمان الثانية ، وإلا فالحركتان متماثلتان في أن كلا حركة ، والفاعل واحد ، والموضع واحد ، فهذا يبين لك أن الزمن من المميزات للجزئيات عن بعضها .

فعلم الله تعالى بالجزئي يلزمه علمه بالزمن الذي يقع فيه ، وعلمه بجميع خواصه ، وإذا علمت ذلك فاعلم أن تعلق الإرادة مرتب عقلاً على تعلق العلم فإرادة أي جزئي من الجزئيات إنما تكون بعد العلم به ، والعلم به يلزمه العلم بمميزاته ، التي منها زمنه ووجوده الخاص به ، فإرادته تحصل بعد تخصصه بزمنه وباقي مميزاته الحاصل بالعلم ، وإذا كانت الإرادة حاصلة بعد التخصص الحاصل بالعلم ، فلا يعقل أن تكون مخصصة للجزئي بزمن ، أو حال خاص ، لأن

المخصص للشيء يجب أن يكون سابقاً عليه ، فتعين أن يكون المخصص هو العلم ، سواء قلنا إنه علم يشبه علمنا التصوري ، أو التصديقي ، لأن العلم التصوري في الجزئي لا ينفك عن التصديق ، فإن علم الجزئي لا يتحقق إلا إذا علم من جميع وجوهه ، ومن تلك الوجوه الزمن الذي يقع فيه ، لأنه إذا لم يعلم زمنه الذي يقع فيه لزم جهل الجزئي من بعض وجوهه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وإذا كانت صفة العلم قد حصل بها التخصيص فما وظيفة الإرادة حينئذ أقول لك قد علمت في أول مبحث الإرادة أن الإجماع قام على كونه تعالى مريداً والاختلاف الحاصل بينهم في تعيين مفهوم الإرادة لأنه لم يقم دليل قاطع على تعيين ذلك المفهوم ، فتعيينه ظني ، وإذا كان ظنياً فلا مانع من العدول عن تلك المفاهيم إلى مفهوم آخر يساعد عليه العرف وتبادره من اللفظ أكثر من تلك المفاهيم ، وهو صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه تنزيهي ، فكأن العلم بعلم الشيء بخصوصيته في زمانه ، ثم عند مجيء زمانه المعين له تبعث منه الإرادة فتبرزه فتكون الإرادة قديمة ، وتعلقاتها حادثة ، كالقدرة انتهى ملخصاً من حاشية الأستاذ الإمام على العقائد العضدية ، وأظنك بعد هذا البيان أصبحت على علم بما استند إليه كل من الفريقين المختلفين في أن المخصص هو الإرادة أو العلم فلك أن تختار منهما ما يترجح عندك دليله والله الهادي .

الأول استدل على ثبوتها للبارى سبحانه وتعالى بالإجماع ، منذ أجمع علماء الكلام على أن الله تعالى مريد ، ولا يفهم لغة من قولنا مريد ، إلا ذات ثبتت فيها الإرادة وأيضاً فقد ورد فى كتاب الله تعالى وكلام أنبيائه ما يفيد ثبوت الإرادة له سبحانه وتعالى ، واستدل أصحاب هذا الطريق أيضاً بقياس من الشكل الأول نظمه هكذا الله صانع للعالم بالاختيار وكل من كان كذلك تجب له الإرادة ، فالله تعالى تجب له الإرادة . والصغرى ثابتة بالدليل الدال على أن الله تعالى فاعل بالاختيار لا بالإيجاب ، وقد تقدم ذكره فى مبحث القدرة ، والكبرى ضرورية .

أما الطريق الثانى وهو ما لوحظ فيه إثبات الإرادة مع بيان وظيفتها فقد ذكر مستوفى فى صحيفة أما عموم إرادته تعالى فسيأتى الكلام عليه مستوفى فى مبحث أفعال العباد .

حياته تعالى ودليلها

قد علم بالضرورة من الدين ، وثبت فى الكتاب والسنة ، بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله ، أن البارى سبحانه وتعالى حى ، وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك ، وهذا كاف فى إثبات هذه الصفة للبارى سبحانه وتعالى .

قال الله تعالى فى سورة البقرة ﴿ الله لا إله إلا هو الحىُّ القيومُ ﴾ الخ آية الكرسى (١) ، وقال تعالى فى أول سورة آل عمران ﴿ الٓمٓ الله لا إله إلا هو الحىُّ القيومُ ﴾ وقال تعالى فى سورة غافر ﴿ هو الحىُّ لا إله إلا هو ﴾(١) .

وقد يستدل عليها بالدليل العقلي فيقال الله متصف بالقدرة والإرادة والعلم ، وكل متصف بهذه الصفات تجب له الحياة ، فالله تعالى تجب له الحياة . والمقدمة الصغرى مسلمة بمقتضى الأدلة التى أقيمت على ثبوت تلك الصفات للبارى ، أما الكبرى فضرورية ، وقد اختلفوا فى معنى حياته تعالى ، فعرفها الأشاعرة جرياً على ما هو المشهور عنهم فى أن صفات المعانى وجودية ، بأنها صفة توجب اتصافه بالقدرة الإرادة [1] والعلم والكلام والسمع والبصر ، وعلى التحقيق من أنها من الأمور الاعتبارية بأنها وجوب اتصافه بالصفات المذكورة ، وعرفها الحكماء بأنها كونه [2] يصح أن يعلم ويقدر ، وهذا بناء على أن الصفات عين الذات .

السمع والبصر ودليلهما

مما علم بالضرورة من دين سيدنا محمد ﷺ كون البارى سبحانه وتعالى سميعاً بصيراً ، وفى القرآن آيات كثيرة تدل على أنه سميع بصير وكذا فى الأحاديث . قال تعالى فى سورة النساء ﴿ إن الله كان سميعاً بصيراً ﴾ [3] فى ربع ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ﴾ ، وفى موضع آخر فى ربع ﴿ لا خير فى كثير ﴾ ﴿ وكان الله سميعاً بصيراً ﴾ [4] ، وقال تعالى فى سورة غافر آخر الربع الأول ﴿ إن الله هو السميع البصير ﴾ ، وفى الربع الثالث ﴿ فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير ﴾ [5] وقال فى سورة الشورى ﴿ ليس كمثله شيء وهو

---

(١) راجع شرح الطوالع ص ٢٦٨ الطبعة السابقة ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٧٢ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح الطوالع للقاضى البيضاوى ، وشرح المقاصد للسعد نفس الصفحات السابقة .

(٣) الآية رقم ٥٨ من سورة النساء .

(٤) الآية رقم ١٣٤ من سورة النساء .

(٥) جزء من الآية رقم ٥٦ من سورة غافر .

السميع البصير ﴾[١] وغير ذلك من الآيات . وورد في حديث أسماء الله الحسنى (السميع البصير) وقال عليه الصلاة والسلام (اربعوا على أنفسكم بالدعاء فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً وإنما تدعون سميعاً بصيراً) [١] .

وإذا كان قد ورد في القرآن وفي الحديث وصفه تعالى بكونه سميعاً بصيراً على وجه لا يمكن إنكاره ، ولا ضرورة تدعو إلى تأويله ، فهو كاف في إثبات كونه سميعاً بصيراً ، كما أنه أصبح معلوماً من الدين بالضرورة ، وقد اكتفى كثير من الكاتبين هنا بهذا الاستدلال من القرآن والحديث ، وبعلمه من الدين بالضرورة ، وبما نقل أيضاً من إجماع أهل الملل على اتصاف الله تعالى بهاتين الصفتين ، وأضاف بعضهم إلى الاستدلال بهذا الذي ذكر ، الاستدلال بالدليل العقلي فقال : السمع والبصر صفتا كمال قطعاً ، والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فالواجب اتصافه بهما .

رب قائل يقول أنتم أثبتم صفة السمع والبصر لله تعالى وهما بحسب العادة لا يدرك بهما المسموع والمبصر إلا على بعد خاص ، وفي جهة خاصة ، وعدم وجود فاصل ، وهكذا [٢] من لوازم الحدوث ، والعقل يحيل إثباتهما لله تعالى مع هذه اللوازم ، فأولتموهما بالإدراك مجرداً عن تلك اللوازم ، فلم لم تثبتوا لله تعالى صفة الشم ، والذوق ، واللمس ، مع تأويلها بالإدراك ، وتجريدها عن لوازم الحدوث ، فالكل مشترك في لزوم الحدوث ، إذا أخذ على حقيقته ، وإذا أول بالإدراك المناسب لذات البارى يصح وصفه تعالى به .

وإذا ثبت التساوى بين هذه الصفات الخمس وانتفى الفارق ، فلا مانع من

إثبات صفة الشم ، والذوق ، واللمس ، مع تأويلها بإدراك المشموم ، والمذوق ، والملموس من غير أن يكون شاماً وذائقاً ولامساً .

نقول لهذا القائل قد ورد الشرع بإطلاق السمع والبصر ، فى حقه تعالى فوجب الإيمان باتصافه بهما ، وصرفهما عن الظاهر ، المقتضى للحدوث ، وأيضاً فكل منهما ينبىء عن الإدراك فإذا قلت أبصرت فمدلوله أدركت المبصر ، وإذا قلت سمعت فمدلوله أدركت المسموع ، أما الشم والذوق واللمس فلم يرد [1] الشرع بإطلاقها فى حقه تعالى ، وأيضاً لا تنبىء عن الإدراك ، فإنك تقول شممت تفاحة ، ولم أدرك ريحاً ، وذقت طعام كذا ، ولم أدرك طعمه ، ولمست جسم كذا ، ولم أدرك خشونته ، أو نعومته ، وإذا كانت على هذا الوجه فليس لنا أن نطلقها على الله [2] تعالى ، وإن كنا نجزم بأن الله يدرك المشموم ، والمذوق ، والملموس ، بصفة العلم من غير أن يكون شاماً وذائقاً ولامساً .

مفهوم السمع والبصر

قال جمهور الأشاعرة والمعتزلة والكرامية إن السمع والبصر صفتان مغايرتان للعلم ، ينكشف بهما جميع الموجودات انكشافاً ، يغاير الانكشاف الحاصل بالعلم ، كما أن الانكشاف الحاصل بالسمع يغاير الانكشاف الحاصل بالبصر ، وقالوا إن اختصاص سمعنا بالأصوات وبصرنا بالألوان والأجرام إنما اقتضاه استعدادنا الخاص وعادتنا ، ولا مانع من تخلف تلك العادة ، وتكوين أفراد من نوع الإنسان على استعداد أرقى ، ومن ثم يسمع ما ليس بصوت ، ويرى ما ليس بجرم ، ولا لون ، فقد سمع الرسول كلام البارى ليلة المعراج ، وموسى كلم الله عند

---

(1) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٧٣ الطبعة السابقة .

(2) راجع شرح المقاصد للسعد نفس الجزء والصفحة السابقة .

المناجاة ، وكلامه ليس بحرف ولا [1] صوت ، وورد فى القرآن أنا نراه يوم القيامة وليس جرما ولا لوناً .

وقال حكماء الإسلام والكعبى وأبو الحسين البصرى من [2] المعتزلة البصر علم الله تعالى بالمبصرات أى انكشاف المبصرات له تعالى ، والسمع علمه تعالى بالمسموعات أى انكشاف المسموعات له تعالى ، فهما نوعان من العلم ، ولا يلزم على قولهما قدم المسموعات والمبصرات ، حيث كان العلم قديماً ، لأن العلم وإن كان قديماً لكن تعلقه بالمسموع بعد تحققه ، وتعلقه بالمبصر بعد تحققه ، فالحادث إنما هو تعلقه بالمسموع والمبصر ، ومع ذلك فالأسلم فى هاتين الصفتين أن نعتقد أن الله تعالى متصف بهما ، حيث وصف نفسه بهما ، وأن الانكشاف الحاصل بهما لا يماثل الانكشاف الحاصل لنا بسمعنا وبصرنا من حيث كونه بحاسة ، ومن حيث كونه أجلى من الانكشاف بالعلم ، فإن ذلك محال فى حقه تعالى . أما حقيقة الانكشاف الحاصل بهما والمنكشف بهما فأمره مفوض إلى الله تعالى .

صفة الكلام ودليلها

الكلام على هذه الصفة ينحصر فى إقامة الدليل على ثبوتها للبارى سبحانه وتعالى ، وفى بيان مفهومها ، ويتبع بيان المفهوم كونها قديمة أو حادثة .

أما الدليل فهو إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على أنه تعالى متكلم ، فقد نقل عنهم تواتراً ، أنهم كانوا يقولون لقومهم أمر الله بكذا ، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا ، والأمر والنهى والإخبار من أقسام الكلام .

---

(١) هذا رأى الأشاعرة وهو أن كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت ، وذهب الحنابلة وابن تيمية وابن القيم إلى أن كلام الله بحرف وصوت كما سيقرره الشيخ المؤلف فى الصفحة الآتية .

(٢) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٧٣ .

ثبوت أى واحد منها يستلزم ثبوت الكلام ، ولا مانع من أن يحصل علم الأنبياء بإرسالهم إلى قومهم بطريق غير الكلام ، وهو أن يخلق الله فيهم علماً ضرورياً ، بأنهم أرسلوا من الله تعالى إلى قومهم ، لتبليغ الأحكام ، ثم يصدقهم فى دعواهم بخلق المعجزة ، فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت صفة الكلام ، ثم تثبت صفة الكلام بعد ذلك بقوله .

كذلك نقل إجماع المليين وعلماء الكلام ، على أنه تعالى متكلم .

وأما مفهومه فاختلف علماء الكلام فيه ، فقالت المعتزلة والحنابلة هو المنتظم للمؤلف من الحروف والكلمات ، المرتبة ، الدالة على المعانى ، كوجوب الصلاة والزكاة ، المدلول لقوله تعالى ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ [1] وحرمة الزنا المدلول لقوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ [2] ووحدانية الله تعالى المدلول لقوله تعالى ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ [3] ثم اختلفوا بعد ذلك فى قدم هذا الكلام وحدوثه .

فقالت المعتزلة إنه حادث وقائم بغير ذاته تعالى ، ومعنى كونه متكلماً أنه موجد لذلك الكلام ، والمؤلف من الكلمات المرتبة ، فى أجسام مخصوصة ، مثل اللوح المحفوظ . وقالت الحنابلة إن هذه الحروف والكلمات التى تألف منها الكلام مع ترتب بعضها على بعض قديمة ، وقائمة بذاته تعالى ، والمسموع من القارىء كلام الله القديم ، بل تغالى بعضهم وزعم أن جلد المصحف قديم .

وقالت الكرامية إن كلام الله قدرته على التكلم ، وهو قديم بهذا المعنى ، لأنه راجع إلى القدرة ، وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو حادث ، ويسمى قولاً لا كلاماً ، ومع ذلك فقالوا إنه قائم بذاته تعالى .

---

(1) سورة المزمل جزء الآية رقم ٢٠ .
(2) سورة الإسراء/ ٣٢ .
(3) سورة محمد/ ١٩ .

وقالت الأشاعرة كلام الله تعالى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت ، منزهة عن التقدم والتأخر ، ولوازم الكلام اللفظي ، ومنزهة عن السكوت النفسي وعن الآفة الباطنية .

والسكوت النفسي عدم إرادة الكلام مع القدرة عليه ، والآفة الباطنية حالة تمنع عن الكلام ، وتسلب عنه القدرة عليه ، كالخرس والطفولية وكلام الله بهذا المعنى يسمى كلاماً نفسياً ، ويدل عليه الكلام اللفظي دلالة التزامية عرفاً ، فإن من أضيف له كلام لفظي دل عرفاً على أن له كلاماً نفسياً ، وقد أضيف لله تعالى كلام لفظي كالقرآن ، فيدل التزاماً وعرفاً على كلام نفسي لله تعالى .

أما المدلول الوضعي للقرآن المقروء والملفوظ ، فبعضه حادث كطلب إقامة الصلاة ، وبعضه قديم كوحدانية الله تعالى ، **أما المعتزلة فيقولون** ليس للكلام اللفظي إلا مدلول واحد دل عليه الكلام بالوضع ، كوجوب صلاة وأخبار عن حوادث .

وبهذا البيان الذي سمعته تعلم أنه لم يقل بالكلام النفسي بالمعنى السابق إلا الأشعري وباقي الفرق تنفيه وبالجملة فالمذاهب في مفهوم الكلام وكونه قديماً أو حادثاً أربعة :

مذهب المعتزلة وهو أن كلام الله تعالى هو الألفاظ المقروءة ، وأنها حادثة . **ومذهب الحنابلة** وهو أن كلام الله تعالى هو الألفاظ المقروءة ، وأنها قديمة قائمة بذاته تعالى . **ومذهب الكرامية** وهو أن كلام الله تعالى هو القدرة على القول والقول هو الألفاظ المقروءة الحادثة بذاته تعالى ، **ومذهب الأشاعرة** وهو أن لله كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت قائماً بذاته تعالى .

والناظر في هذه الأقوال نظراً صحيحاً يتضح له أن قول الحنابلة لم يستند إلى شبهة ، فضلا عن دليل ، فإنه لا معنى للقول بقدم كلمات بينها ترتب التقدم والتأخر ، وعند الشروع في المتأخر ينقضي ذلك المتقدم ، فهو قول ينفيه العقل ، ولا يساعد عليه نقل ، كذلك **قول الكرامية بالتفرقة** بين الكلام والقول ، وتجويز قيام القول الحادث بذاته تعالى لم يستند إلى دليل ، بل الدليل ينفيه ويبطله ، فقد

ثبت بالدليل القطعي أن الحوادث لا تقوم بذاته تعالى ، والتفرقة بين الكلام والقول على الوجه الذى قالوه لم يعرف فى اللغة ، ولا فى العرف ، ولا قام عليه دليل عقلى ، ولم يبق بعد ذلك إلا قول المعتزلة إن كلام الله هو المنتظم من الحروف والكلمات ، وإنه حادث ، وقول الأشاعرة إن كلام الله تعالى هو الصفة النفسية إلى آخر المعنى السابق ، وإنه قديم ، وهذا الخلاف بين هاتين الفئتين عند التأمل الصحيح راجع إلى إثبات كلام نفسى لله تعالى أو نفيه .

فالأشعرى يثبته ، والمعتزلى ينفيه ، أما كون الكلام اللفظى حادثاً فلا نزاع فيه بين هاتين الفئتين ، كذلك كون الكلام النفسى قديماً ، فلا نزاع فيه ان ثبت لله تعالى ، وحينئذ تتحرر نقطة النزاع هكذا .

هل لله كلام نفسى يغاير الكلام اللفظى قالت الأشاعرة نعم ، وقالت المعتزلة لا .

أدلة الأشاعرة على مدعاهم

استدل الأشاعرة على أن لله كلاماً نفسياً قديماً مغايراً للكلام اللفظى بأربعة أدلة :

الدليل الأول أن المتكلم إما أن يكون معناه من قام به الكلام ، وإما أن يكون معناه من أوجد الكلام ، ولا يحتمل لفظ متكلم معنى ثالثاً . لا جائز أن يكون معناه من أوجد الكلام ، لأنا نجزم بأن من أوجد الحركة في جسم غير جسمه ، كنقله كتاباً من خزانة إلى خزانة أخرى لا يسمى بسبب إيجاد تلك الحركة القائمة بالجسم الثانى متحركاً ، كذلك نجزم بأن الله تعالى لا يسمى مصوتاً بسبب إيجاد الأصوات ، كذلك الموجد للكلام فى جسم آخر لا يسمى متكلماً ، فتعين أن يكون مدلول متكلم من قام به الكلام .

وقد اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الكلام اللفظى حادث ، وعلى أن

الحادث لا يقوم بذاته تعالى ، فيتعين أن يكون الكلام القائم بذات البارى ، المدلول للمتكلم ليس حادثاً ، فيكون قديماً ، وليس لنا إلا كلام لفظى ، وكلام نفسى ، فإذا انتفى قيام الأول وهو اللفظى بذات البارى لحدوثه ، تعين قيام الثانى بذاته تعالى ، وهو النفسى . ويؤيد كون المراد من المتكلم من قام به الكلام العرف واللغة ، وقد يقال على هذا الدليل لا نسلم أن معنى متكلم من قام به الكلام ، بل يتعين أن المتكلم هو من أوجد الكلام فى شىء آخر ، ضرورة أنا نطلق المتكلم إطلاقاً حقيقياً على زيد ، المتلفظ بلفظ محمد مثلاً ، مع العلم بأن اللفظ صوت معتمد على مخرج ، والصوت كيفية من كيفيات الهواء قائمة بالهواء ، فيكون المتكلم هو المحدث لتلك الكيفية المخصوصة ، القائمة بالهواء . ولا يمكن أن يقال إن زيداً المتلفظ بكلمة كذا ليس بمتكلم ، وأما قياس الموجد للكلام فى جسم آخر على محدث حركة فى جسم آخر أو موجد صوت على لسان شخص فهو قياس مع الفارق ، فإن موجد الحركة فى جسم آخر متسبب فيها ، وخالق الصوت لا ينسب إليه الصوت ، لأنه ظهر على يد عبد ، فينسب لما ظهر على يده . والذى يقاس على محدث الحركة فى جسم آخر المحدث لأصوات حرفية بين ضاغطين خارجين عنه ، فإن هذا لا يسمى متكلماً ضرورة ، لأنه لم يوجد منه سوى التسبب . أما المحدث للكيفية القائمة بالهواء فهى وإن قامت بغيره ، لكنه هو المباشر لإيجادها ، بدون أن يكون شىء آخر خارج عنه له دخل فى الإيجاد ، فهو جدير بأن يسمى متكلماً . وأما قولكم إن العرف واللغة يشهدان بأن المتكلم من قام به الكلام فغير مسلم ، فإنه لم يعرف إطلاق المتكلم حقيقة على من أراد التكلم ، ولا على من شرع فيه ، فأمسك رجل لسانه ، مع كون ذلك المعنى النفسى حاصلاً البتة . وغاية ما يقال إنه أراد الكلام . ولو سلمنا أن المتكلم لغة من قام به الكلام فليس بلازم أن يكون ذلك المعنى هو المتصف به البارى سبحانه وتعالى ، ألا ترى أن اليد فى اللغة هى الجارحة ومع ذلك لما نسبت للبارى أجمعوا على أن المعنى الحقيقى لا يراد ، وأولوها بالقدرة أو فوضوا علمها إليه سبحانه وتعالى .

فمجرد كون المعنى الحقيقى لمتكلم هو من قام به الكلام ، لا يستلزم أنه هو المراد ، بل المدار فى هذه العقيدة وما يماثلها على البرهان العقلى لا على اللغة .

الدليل الثانى المتكلم بصيغة أمر مثل قوله تعلّم العلم ، أو نهى مثل قوله لا تكسل ، أو نداء مثل قوله يا محمد ، أو إخبار مثل قوله اجتهد محمد فنجح ، يجد فى نفسه قبل النطق معانى ، ثم يعبر عنها بالألفاظ التى يسميها كلاماً لفظياً أو حسياً .

فهذه المعانى التى يجدها فى نفسه ، ويمكن التعبير عنها بأى عبارة ، مع عدم اختلافها هى التى نسميها بالكلام النفسى . وهذه المعانى مغايرة للعلم والإرادة ، يدل على هذه المغايرة تحقق الكلام مع انعدام الإرادة والعلم ، فإن الله تعالى أمر أبا لهب بالإيمان وهو يعلم أنه لا يؤمن ، ولا يريد إيمانه ، لأنه لو أراده لوقع ولو علمه واقعاً لوقع ، فأنت ترى أن الأمر بالإيمان وهو نوع من أنواع الكلام قد تحقق ، ومع ذلك فإرادة وقوع الإيمان منتفية ، والعلم بالوقوع منتف ، والحاصل هو العلم بعدم وقوعه .

وقد يقال على هذا الدليل نعم إنا نجد من أنفسنا أمراً قبل النطق بالكلام اللفظى ، لكن لم لا يكون ذلك الأمر هو إرادة الكلام اللفظى . وليس هو الكلام النفسى ، والاستشهاد بأن أمر أبى لهب بالإيمان قد تحقق والله لم يرد وقوعه ، فتخلف الإرادة عن الأمر هو من أنواع الكلام لا يجدى نفعاً ، فإن المراد هنا هو التكلم والطلب لا وقوع الإيمان ، والتكلم قد وقع فلم تتخلف الإرادة عن الكلام اللفظى ، وعلى ذلك يكون المعنى النفسى هو إرادة الله الكلام اللفظى الذى هو أمر أبى لهب بالإيمان وهذا لم يتخلف .

الدليل الثالث أنه شاع وذاع بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس ، فيقولون : فى نفسى كلام ، وقال سيدنا عمر كنت زوّرت فى نفسى مقالة ، وقال الأخطل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فهذا الكلام المنقول من نثر وشعر يدل على أن هناك [1] كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت ، فلا يصح إنكار الكلام النفسي ، وحصر الكلام في اللفظي بعد ورود هذه الشواهد .

ويمكن أن يقال في هذا الدليل إن قول أهل اللسان : في نفسي كلام ليس نصاً في ثبوت كلام نفسي ، مغاير للكلام اللفظي ، فإنه يحتمل أن يكون المعنى في نفسي أمور وشئون تحملني على الكلام ، أي عندي من الأحوال ما يدعوني لأن أتكلم . وأما قول سيدنا عمر كنت زَوَّرت في نفسي مقالة فيحتمل أن يكون معناه كنت هيأت في نفسي مقالة بدون وازع أجنبي ، ويحتمل أن يكون معناه كنت عزمت على إلقاء مقالة ، وأيضاً فهذه المقالة لم تنقل بطريق القطع .

وأما قول الأخطل إن الكلام لفي الفؤاد ... الخ البيت فالقرائن تنفي كون الغرض من هذا البيت إثبات كلام نفسي ، غير الكلام اللفظي ، فخيال الشاعر العربي يدور حول التغني بالشجاعة ، وكرم الأخلاق ، والمحافظة على الأعراض .

والذي يظهر أن غرض الشاعر أن كل متكلم إنما ينطق عن أخلاقه وأحواله ، التي انطوت عليها سريرته ، فاللفظ المنطوق به يكون دليلاً على أخلاقه الباطنية ، على أنه لو كان الغرض من مبيت الأخيار بأن الكلام هو الصور الخيالية فالبيت لا يفيد إلا أن لفظ الكلام يطلق على ما يقام بالفؤاد ، أي القلب أو العقل ، وأما أنه يطلق على صفة حقيقية مغايرة للكلام اللفظي ، أي ليست أمراً ولا نهياً ، ولا قائمة بفؤاد ولا عقل فالبيت لا يفيده .

الدليل الرابع قول النبي ﷺ القرآن كلام الله غير مخلوق . ووجه الاستدلال به أنه أخبر عن القرآن بأنه كلام الله ، ووصفه بأنه غير مخلوق ، ولا يكون الكلام غير مخلوق إلا إذا كان كلاماً نفسياً ثبت لله كلام نفسي ، فلا يصح نفيه . وقد يقال إن هذا الحديث لم نجزم بصحته ، فإنه لم يرد في الكتب المجمع على صحة

---

(١) في المطبوعة على أن كلاماً نفسياً ليس بحرف ولا صوت — وفي رأيي أن في الكلام نقصاً ، لذا أضفت كلمة (هناك) لتستقيم العبارة .

أحاديثها . وعلى فرض تسليمه فهو خبر آحاد فلا يفيد سوى الظن ، وهو لا يكفي في العقائد ، وعلى فرض أنه قطعي الثبوت فهو ظني الدلالة ، لأنه يحتمل أن يكون المعنى القرآن كلام الله غير مختلق ، أي لم يكن من اختلاق محمد ، بل هذا المعنى أرجح ، لأن مسألة كون القرآن قديماً أو حادثاً لم يتكلم فيها في زمن النبي ، ولا في زمن الصحابة ، إنما الذي كان موجوداً هو اتهام الكفار للنبي بأن هذا القرآن ليس من عند الله ، وإنما هو من عند محمد ، فرد النبي عليهم بقوله القرآن كلام الله وليس من اختلاق .

أدلة المعتزلة

للمعتزلة على مدعاهم أدلة :

منها قولهم علم بالضرورة من دين النبي ﷺ أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف من الكلمات المسموعة المفتتح بسورة (الحمد لله) ، المختتم بالمعوذتين ، وانعقد إجماع السلف على ذلك .

ومنها قولهم للقرآن خواص مشهورة أو مجمع عليها ، ولا تكون إلا إذا كان معناه الكلام المنتظم من الحروف والكلمات المرتبة مثل . كونه ذكراً ، وكونه عربياً ، وكونه منزلاً على النبي ﷺ ، وكونه مقروءاً بالألسن ، مسموعاً بالآذان ، مكتوباً في المصاحف ، مفصلاً إلى سور وآيات ، قابلا للنسخ ، مطلوباً من العرب معارضته بالمثل ، محرماً على الجُنُب مسه وغير ذلك .

ويجاب عن هذين الوجهين بأن القرآن أو كلام الله كما يطلق على المعنى النفسي ، يطلق على الكلام اللفظي ، بطريق الاشتراك [1] أو المجاز المشهور

---

(١) المراد بالاشتراك هنا المشترك اللفظي ، وهو أن يتحد اللفظ (كلام) ويتعدد المعنى إلى كلام لفظي ، وكلام نفسي ، مثل كلمة (عين) فهي تقال على الباصرة ، وعلى الينبوع ، وعلى الجاسوس وغير ذلك .

شهرة الحقائق ، وإن إطلاقه على الكلام اللفظي هو المتعارف عند العامة ، والقراء والأصوليين ، والفقهاء ، ولما كانت الخواص المذكورة من سمات الحدوث كانت راجعة إليه باعتبار ذلك المعنى المتعارف . وملخص الجواب أن هذين الدليلين إنما أفادا إستعمال القرآن في الكلام اللفظي ، ولم يؤخذ منهما نفي إطلاقه على المعنى النفسي الذي هو محط النزاع .

ومن الأدلة قولهم إن كلام الله يشتمل على أمر ونهي ، وأخبار ، فلو كان أزلياً للزم الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي ، والإخبار بلا سامع ، وهو عبث لا يجوز على الله تعالى ، ويجاب عن ذلك بأن العبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم ، وأمر في حالة العدم ، وليس الأمر كذلك بل المعنى أنه أمر في حالة عدمه بأن يأتي بالعمل على تقدير وجوده .

ومنها أن الكلام في العرف واللغة هو المركب من الحروف والكلمات المرتبة ، وأنت إذا تأملت في الأدلة المذكورة من الجانبين ما عدا الدليل القائل بأن العرف واللغة يساعدان على مدعى كل منهما ، ترى أن الأدلة من الجانبين لم تسلم من القدح ، ولا تصلح لإثبات المدعى على القطع ، ودعوى أن العرف واللغة يشهدان للأشعري كما يدعى أو للمعتزلي على ما يدعى لا يفيد ، فإن المسألة ليست من المسائل التي يعتمد في إثباتها على أن اللغة كذا دون كذا ، إنما المسألة دائرة وراء البرهان ، والأدلة القطعية ، فمن ساعده البرهان على دعواه فالحق معه ، ولو كان المستعمل فيه لفظ متكلم بمقتضى البرهان معنى مجازياً ، وقال القاضي البيضاوي في كتابه طوالع الأنوار إن الأطناب في مسألة الكلام قليل[1] الجدوى فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن العقل اهـ وحينئذ فيكفي المكلف في الخروج عن العهدة أن يعتقد أن الله تعالى متكلم .

---

(1) راجع شرح الطوالع للقاضي البيضاوي ص ٣٧٦ الطبعة السابقة وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٧٨ الطبعة السابقة .

تعلق الصفات وعدم تعلقها

تعلق الصفة هو إستلزامها أمراً زائداً على قيامها بمحلها ، يصلح لها ، وشرح ذلك أن الصفة تستلزم موصوفاً تقوم به ، بحيث لا يمكن أن تقوم بنفسها ، وهذا ثابت بالبداهة . فإذا كانت الصفة مما تتعلق بالأشياء جميعها أو بعضها إستلزمت أمراً آخر ، غير قيامها بموصوفها ، وهذا الأمر الذى تستلزمه يكون صالحاً لها ، كالقدرة ، فإنها تستلزم وراء قيامها بمحلها ، التأثير فى الممكن ، والعلم فإنه يستلزم انكشاف المعلوم ... وهكذا ، فهذا الاستلزام هو التعلق ، ومن هذا يتبين أن إطلاق التعلق على التعلق التنجيزى حقيقة ، أما على التعلق الصلوحى فمجاز ، لأنه لا استلزام فيه لشيء .

إذا علمت ذلك فاعلم أن الصفات السبعة التى هى القدرة والإرادة ، والعلم ، والسمع والبصر ، والكلام ، والحياة ، من حيث التعلق وعدمه تنقسم إلى أربعة أقسام : **الأول ما يتعلق** بالممكنات وهو القدرة والإرادة **والثانى ما يتعلق بالواجبات** والجائزات والمستحيلات وهو العلم والكلام ، **والثالث** ما يتعلق بالموجودات على رأى البعض ، أو بالمسموعات وبالمبصرات ، على رأى البعض الآخر ، وهو السمع والبصر . **والرابع ما لا يتعلق بشيء** أصلاً وهو الحياة .

وإليك التفصيل تتعلق القدرة بالممكنات ، ولا تتعلق بالواجبات ، ولا بالمستحيلات ، لأنها إن تعلقت بالواجب لأجل إيجاده ، لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإن تعلقت بإعدامه فهو لا يقبل العدم لأن وجوده لذاته .

وإن تعلقت بالمستحيل لأجل إعدامه لزم تحصيل الحاصل ، وإن كان لأجل إيجاده فهو لا يقبل الإيجاد ، لأن عدمه لذاته ، لهذا كان تعلقها قاصراً على الممكن ، ولها تعلقان : **تعلق صلوحى** قديم ، وهو صلاحيتها فى الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال ، **وتعلق تنجيزى** حادث وهو فيما لا يزال بإيجاد الممكن وإبرازه أو بإعدامه .

وتعلق الإرادة بالممكنات تعلق تخصيص بناء على المشهور من أنها صفة **تخصص** الممكن ببعض ما يجوز عليه ، **ولها تعلقان صلوحى قديم** وهو صلاحيتها فى الأزل لتحصيل الممكن فيما لا يزال ، بالوجود بدلاً عن العدم ، **وبالطول بدل القصر** ، وهكذا فى باقى الممكنات المتقابلات ، **وتنجيزى حادث** وهو تخصيص الممكن بشيء من المتقابلات بالفعل عند وجوده وإبرازه ، وقال كثير من علماء الكلام إن لها تعلقاً تنجيزياً قديماً وهو تخصيصها فى الأزل ، الممكن الفلانى الذى سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه . وقد يقال هذا راجع إلى العلم ، فإن علم الله تعالى تعلق أزلا بان زيداً الذى سيوجد ، يكون على صفة معينة مغايرة لجميع الصفات الأخرى ، فليس لها [1] تعلق تنجيزى قديم ، وقد ارتضى بعض الكاتبين أنه ليس لها تعلق تنجيزى قديم .

وإذا جرينا على أن الإرادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء ، فلها تعلق صلوحى [2] وهو صلاحيتها فى الأزل لبعث المختار على الفعل ، وتعلق تنجيزى حادث ، وهو بعث المختار على الفعل .

ويتعلق العلم بالواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق انكشاف ، وقد جرى بعض علماء التوحيد على أنه ليس للعلم إلا تعلق واحد ، وهو التنجيزى القديم ، فيعلم سبحانه وتعالى أزلا الواجبات ، كذاته تعالى وصفاته ، والجائزات ، كذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها ، ويعلم المستحيلات كشريك له . وعلمه تعالى بهذه الأشياء على الوجه اللائق بها ، فيعلم الواجب أنه لا ينتفى ، ويعلم المستحيل أنه لا يقبل الثبوت ، ويعلم الممكن أنه ممكن ، ويعلم جميع ما يعرض له من الصفات الجائزة ، ويعلم الواقع منها أنه وقع ، وغير الواقع أنه لا يقع ، وكل

---

(١) أى ليس للإرادة تعلق تنجيزى قديم ، لأن هذا التخصص كان لصفة العلم ، التى تتعلق بكل الأشياء .

(٢) أى صلوحى قديم . لأن الصلاحية استعداد ، وهو ثابت للإرادة أزلاً ، أى فى القدم .

هنا حاصل فى الأزل ، وكون الممكنات وجدت فى الماضى ، أو موجودة فى الحال ، أو توجد فى المستقبل ، أطوار فى المعلومات لا توجب تغيرا فى تعلق العلم ، بل التغير فى صفة المعلوم ، مثلاً إذا كنا فى يوم الأحد فعلمنا بيوم الخميس الآتى محقق ، فقبل مجىء ذلك اليوم يعبر عنه بأنه سيكون ، وبعد مجيئه وانقضائه ، يعبر عنه بأنه كان ، وقال بعض علماء التوحيد للعلم تعلق تنجيزى قديم بالنسبة للواجب والمستحيل والممكن الذى سيوجد فيما لا يزال ، وتعلق تنجيزى حادث بالنسبة للممكن بعد وجوده ، فإن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصح أن يكون معلوماً قبل وجوده بالفعل ، بل المعلوم قبل وجوده ، هو أنه سيكون فى زمن كذا ، والخطب سهل ، وأما السمع والبصر فإن جرينا على أنهما يتعلقان بالموجودات فلهما تعلق تنجيزى قديم فقط بالنسبة للواجب تعالى وصفاته وصلوحى قديم بالنسبة للممكنات التى ستوجد قبل وجودها ، وتنجيزى حادث بالنسبة للممكنات بعد وجودها ، وإن جرينا على أنهما يتعلقان بالمسموعات والمبصرات ، فلهما تعلق تنجيزى حادث ، بعد وجود المسموعات والمبصرات ، وصلوحى قديم قبل وجودها .

وأما **الكلام** فيتعلق بجميع الواجبات والجائزات ، والمستحيلات ، تعلق دلالة ، وله تعلق تنجيزى قديم بالنسبة لغير الأمر والنهى ، أما بالنسبة للأمر والنهى فإن لم يشترط وجود المأمور والمنهى أزلاً فتعلقه تنجيزى قديم أيضاً ، وإن اشترط فيهما وجود المأمور والمنهى فتعلقه تنجيزى حادث بعد وجودهما ، وأما **الحياة** فلا تعلق لها بشىء .

تتمة

الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾[1] ، ويعلم من هاتين الآيتين وما شاكلهما من الآيات والأحاديث الواردة ، أن عادة الله تعالى فى التكليف بالنسبة للأمة المحمدية عدم الإرهاق ، وسلوك أيسر الطرق بهم ، والتخفيف عليهم فى المطلوب منهم ، ومن هذا المعلوم أخذ بعض العلماء أن معرفة تعلقات الصفات لا تجب على المكلف ، لما فيها من الغموض ، والدقة ، والخفاء ، فالحمد لله على ما أنعم .

واعلم أن المفاهيم التى ذكرت لصفة القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والسمع والبصر ، والكلام والحياة ، من قبيل التعريف بالخاصة فقط ، ولا يمكن أن نعرف أى صفة من الصفات بالحد مطلقاً ، أو بالرسم التام ، لأن التعريف بكل منهما يستلزم الإتيان فى التعريف بذاتى ، وقد أجمعوا على أن العقول محجوبة عن إدراك كنه الذات ، والصفات ، فمعرفة الحقيقة فى كل متعذرة والله أعلم .

مباحث تنزهه تعالى عن النقائص
ومخالفة ذاته العلية لسائر الذوات

أجمع العقلاء على أن الله سبحانه وتعالى منزه عن كل نقص ، وعلى أنه يجب على كل مكلف أن يعتقد اعتقاداً جازماً ، أن الله تعالى منزه عن جميع النقائص ، لكن منها ما قام على نفيه دليل بخصوصه ، مثل كونه ليس جسماً ، ولا عرضاً ... الخ صفات التنزيه المذكورة تفصيلاً ، ومنها ما لم يقم على نفيه دليل بخصوصه .

والأول يجب على المكلف الجزم بنفى كل نقص على التفصيل بالدليل ،

---

(١) جزء الآية رقم ١٨٥ من سورة البقرة .

والثاني يكتفى فيه بالجزم بنفي النقائص على الإجمال ، لأن الدليل العقلي قضى بتنزه الله تعالى عن كل نقص .

الصفات السلبية التي يجب تنزيه الباري عنها

(١) ماهية الباري لا يمكن أن تعلم ، بخلاف غيرها من ماهيات الممكن .

(٢) ماهية الباري سبحانه وتعالى مخالفة لسائر الماهيات من حيث ذاتها .

(٣) ماهيته تعالى غير مركبة .

(٤) الواجب لذاته لا يحتاج في قيام صفاته بذاته إلى متفضل .

(٥) الواجب لذاته لا تقوم به الحوادث .

(٦) الواجب لذاته ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض .

(٧) الواجب لذاته ليس بمتحيز .

(٨) الواجب لذاته ليس في جهة .

(٩) الواجب لذاته لا يحل في غيره .

(١٠)الواجب لذاته لا يتحد بغيره .

(١١)الواجب لذاته ليس له صاحبة ولا ولد .

(١٢)الواجب لذاته لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة .

وهذا بيان كل مطلب من هذه المطالب على التفصيل .

المطلب الأول

اتفقت الفلاسفة والمحققون من المتكلمين على أن ماهية الباري سبحانه وتعالى

غير معلومة بكنهها للبشر ، وخالفهم قليل من المتكلمين ، وقالوا إنا نحكم على ذات الله تعالى بأحكام ، مثل قولنا الله قادر ، الله رازق ، الله يفعل ما يشاء ، ويختار ، والحكم لابد وأن يسبقه تصور المحكوم عليه ، فيجب أن تكون ذات البارى متصورة .

ويجاب عن ذلك بأن التصور المشروط للحكم التصور بوجه ما ، لا بالحقيقة ، وذات الله تعالى البارىء متصورة ، بأنها واجبة الوجود ، وليست جسماً ، ولا عرضاً ، وهكذا من باقى الصفات ، ولا يمكن تصورها بأزيد من ذلك ، وغير خفى أن العلم بها على هذا الوجه لا يوجب العلم بكنه حقيقته .

المطلب الثانى

قال المحققون من علماء الكلام ومنهم أبو الحسن الأشعرى وأبو الحسين البصرى إن ماهية البارى سبحانه وتعالى مخالفة لسائر المهايا فى الحقيقة [١] ، وقال قدماء المتكلمين الذوات كلها متماثلة ، وامتياز بعضها عن البعض ، بصفات مخصوصة خارجة عن الماهية ، ثم اختلف هذا الفريق فى تعيين ما امتازت به ذات البارى عن غيرها من الذوات الممكنة ، فقال بعضهم بأمور أربعة : وجوب الوجود والحياة ، والعلم التام والقدرة [٢] التامة وقال بعضهم الامتياز بحالة أخرى توجب هذه الأربعة وهى الألوهية .

استدل الفريق الأول بعدة أدلة : منها قولهم ماهية الله تعالى لو كانت مساوية لماهية الممكنات فى الحقيقة فلا يخلو ، إما أن يكون اختصاصها بالصفات المخصوصة ، التى ميزتها عن غيرها من المهايا ، لا لأمر ، وإما أن يكون

لأمر ، فإن كان الأول لزم الرجحان بلا مرجح ، وهو باطل ، وإن كان الثانى فإما أن يكون ذلك الأمر منفصلاً عن الذات أولاً ، فإن كان منفصلاً عن الذات لزم أن يكون وجوبه ، الذى اختص به من الغير ، فيكون ممكناً بالذات ، وهو باطل ، وإن لم يكن منفصلاً ، بل كان قائماً بالذات ، نتكلم فى اختصاصه ، فإن كان لا لمرجح لزم الرجحان بلا مرجح ، وهو باطل ، وإن كان لمرجح وهو متصل بالذات ، نتكلم فى اختصاصه بالذات وهكذا . فإن توقف هذا الأخير على الأول كما توقف الأول على الأخير لزم الدور ، وهو محال ، وإن تسلسل لا إلى نهاية ثبت التسلسل ، وهو محال .

وملخص الدليل أن مساواة ماهية البارى لماهية الممكن يلزمه أحد أمور وكلها محذورة ، الرجحان بلا مرجح ، وكون الذات واجبة بالغير ، ممكنة لذاتها ، والدور ، أو التسلسل ، وحيث لزم التساوى هذه المحذورات ، فالتساوى محذور ، فثبت عدم التساوى وهو المطلوب .

ومن الأدلة قولهم لو كان الواجب والممكن مشتركين فى الماهية ، فلابد أن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بأمر سوى الماهية ، وحينئذ يقال : إما أن يكون الوجوب والإمكان من لوازم الماهية المشتركة ، وإما أن يكون الوجوب من لوازم الماهية مع ما تختص به ، والإمكان من لوازم الماهية مع ما تختص به ، وتمتاز به ، فإن كان من لوازم الماهية المشتركة ، وجب أن يكون الواجب واجباً وممكناً ، والممكن كذلك ، وهذا تناقض ، وهو محال ، وإن كان من لوازم الماهية مع الخصوصية بمعنى أن ماهية الواجب وما تميز [1] به عن غيره يلزمها الوجوب ، وماهية الممكن وما تميز به عن الواجب يلزمهما الإمكان ، لزم كون الوجوب ثابتاً للواجب مع الخصوصية فيكون الوجوب لازماً للمركبة [2] ، فيكون مركباً ،

---

(١) حرف (ما) ساقط من الأصل فأضفته ليستقيم الكلام .

(٢) يعنى بالمركبة الذات المركبة من ماهية الواجب وما تميز به عن غيره .

والتركيب مستحيل على الله تعالى ، فبطل ما أدى إليه وهو مماثلة ماهيته لسائر الماهيات .

أما الفريق القائل بالتماثل فله شبه : الأولى أنهم يقسمون الذات إلى الواجب والممكن ، فجعلوا الذات مورد القسمة ، ومعلوم أن مورد القسمة لابد أن يكون مشتركاً .

الشبهة الثانية أنا نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات في كونها واجبة أو ممكنة ، والجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات ، دليل الاشتراك .

الشبهة الثالثة أنهم يقولون : المعلوم إما ذات وإما صفة ، وهذا حصر عقلي ، فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد ، يشمل الواجب والممكن ، ما صح ذلك الحصر ، والجواب عن هذه الشبهة أن الذات تطلق ويراد منها معنى عام ، وهو ما يصح أن يعلم ، ويخبر عنه ، أو ما يقوم بنفسه ، وهذا المفهوم عارض للذات ، خارج عن حقيقته . وتطلق ويراد منها الماهية .

وهذه الشبه التي ذكرت إنما أفادت الاشتراك في هذا المفهوم العارض لا غير ، أما الحقيقة والماهية فلم يؤخذ من هذه الشبه الاشتراك فيها ، وموضوع كلامنا في الاشتراك في الماهية ، لا في ذلك المفهوم العارض ، وحينئذ يقال لهذا الفريق إن أردتم بالذات ، الماهية فشبهكم لا تنتج التماثل ، وإن أردتم بالذات ذلك المفهوم العارض فأدلتكم تنتجه ، ولا نخالفكم فيه ، وأظن أنه يبعد جداً أن يسند إلى فريق من علماء الكلام القول بمماثلة ذات البارى لذات الممكن في الحقيقة ، والحال أن الكل مجمع على أن حقيقة البارى لا يمكن أن يصل العقل إليها ، والقول بعدم التماثل لا يلزمه معرفة حقيقة الذات ، بل يكفي فيه إعتقاد أنها مخالفة لسائر الذوات ، وعلمها بكنهها اختص به البارى .

المطلب الثالث

أنها غير مركبة وقد تقدم الكلام عليه مستوفى فى مبحث الوحدانية .

المطلب الرابع

يقال فى إثبات صفات الله تعالى أنها (١) صفات كمال ، فلو كان قيام أى صفة منها بالبارى محتاجاً إلى الغير لزم كون كمال الله تعالى مستفاداً وحاصلاً بواسطة الغير فيكون ناقصاً بذاته وهو محال .

المطلب الخامس

الواجب لذاته لا تقوم به الحوادث

قبل البدء فى هذا المطلب يجب صناعة تحرير محل النزاع ، فنقول الحادث ما وجد بعد العدم ، والتجدد ما تجدد ولـيس له وجود فى الخارج ، وينقسم إلى ثلاثة أقسام **الأول الأحوال** وجميع علماء الكلام على أنه لا يجوز تجددها فى ذاته تعالى وخالفهم فى ذلك أبو الحسين البصرى من المعتزلة وقال تتجدد العالمية بتجدد المعلومات ، وتقوم بذاته تعالى . **القسم الثانى الإضافات** أى النسبة مثل كونه موجوداً مع العالم بعد أن لم يكن معه ، وخالقاً بعد أن لم يكن خالقاً ، وجميع علماء الكلام على أن هذا القسم يجوز تجدده لأنه راجع إلى التعلق .

القسم الثالث السلوب وتنقسم إلى قسمين : الأول ما ينسب إلى أمر يستحيل اتصاف البارى به ، مثل كونه ليس بجسم ، ولا عرض ، وهذا القسم

يمتنع تجدده . والثانى ما ينسب إلى أمر يجوز اتصاف البارى به مثل كونه موجوداً مع الحادث ، وتسلب تلك المعية عند انعدام الحادث ، فقد تجددت له صفة سلب ، وهى كونه ليس مع الحادث ، بعد أن لم تكن ، والمتجدد بجميع أقسامه ليس محل البحث فى هذا المطلب . وموضوع البحث هنا هو الحادث أى الموجود بعد العدم .

إذا تقرر هذا فاعلم أن علماء الكلام قد اختلفوا فى كونه تعالى محلاً للحوادث ، أى الأمور الموجودة بعد العدم ، فالجمهور من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم قالوا : يمتنع قيام الحادث بذاته تعالى ، وقالت الكرامية يجوز أن يقوم بذاته الحادث ، الذى يحتاج إليه البارى فى إيجاد الخلق ، ثم اختلفوا فى ذلك الحادث فقيل هو الإرادة ، وقيل هو قوله (كن) ، ويقولون إن خلق الإرادة فى ذاته تعالى ، أو القول (كن) مستند إلى القدرة القديمة ، أما إيجاد الخلق فمستند إلى الإرادة أو القول على اختلاف القولين ، وقال بعض المعتزلة إن العلم يحدث بحدوث المعلوم .

أدلة الجمهور

استدل الجمهور على مدعاهم بعدة أدلة : منها قولهم إن اختصاص أى وصف بذات لابد له من مقتضى ، وذلك المقتضى ، إما جزء الذات ، أو نفس الذات ، أو أمر منفصل ، فإن اتصفت ذات البارى بصفة واختصت بها ، لابد له من مقتض هو أحد هذه الثلاثة ، لا جائز أن يكون منشأ اختصاص الوصف بذات الواجب جزأها ، لأن الدليل العقلى نفى عنها التركيب فلا جزء لها يكون منشأ لهذا الاختصاص .

ولا جائز أن يكون أمراً منفصلاً ، لأنه يؤدى إلى احتياج الواجب إلى غيره ، فى اختصاص ذلك الوصف به ، وهو باطل ، لأنه ينافى الغنى المطلق . والواجب

البارى ، فصح أن يكون منشأ اختصاص الوصف هو الذات ، والذات أزلية ، فوجب أن يكون الوصف القائم بالذات أزلياً ، فلا يكون حادثاً .

ومن الأدلة قولهم : إن القائم بذات البارى لابد أن يكون صفة كمال ، فلو كانت الصفة القائمة به حادثة لكان خالياً عنها فى الأزل ، والخلو عن صفة الكمال نقص ، والنقص على الله تعالى محال ، فامتنع أن تكون صفته حادثة .

وأورد على هذا الدليل أن الخلو عن صفة الكمال إنما يكون نقصاً لو كان حصول ذلك الكمال ممكناً ، أما لو كان ممتنعاً لقيام كمال آخر بالذات ، يكون قبله مانعاً من طُرُوُّ ذلك الكمال ، وزواله شرطاً فى حصول ذلك الكمال ، فلا يكون الخلو عنه نقصاً ، فيجوز أن يكون هناك كمالات حادثة لا تتناهى ، وعلى ذلك لا يلزم الخلو المستلزم ، ويجاب عن ذلك بأن وجود كمالات حادثة لا تتناهى يؤدى إلى حوادث لا أول لها ، وهو باطل ، بالبرهان الدال على استحالة التسلسل وقد تقدم مستوفى (١) .

أدلة المخالفين

استدل الكرامية وبعض المعتزلة بعدة أدلة منها قولهم اتفق علماء الكلام على أن الله تعالى سميع بصير متكلم ، ولا يخفى أنه لا يتصور كونه سميعاً إلا بوجود مسموع ، ولا يتصور كونه بصيراً إلا بوجود مبصر ، ولا يتصور كونه متكلماً إلا بوجود مخاطب ، والمسموع والمبصر والمخاطب حوادث ، فوجب أن تكون هذه الصفات حادثة .

ويجاب عن هذا الدليل بأن الحادث إنما هو تعلق الصفات بما تقتضيه ، لا نفس الصفات ، وليس التعلق قائماً بالذات ، فلا ضرر فى حدوثه . أيضاً فهذا الدليل على فرض تسليمه لا يثبت المدعى ، لأن مدعى الكرامية

حدوث الإرادة ، أو قوله (كن) ، ومدعى بعض المعتزلة حدوث العلم ، والدليل لم يتعرض للإرادة ولا للعلم ، اللهم إلا أن يقال الغرض منه إلزام الخصم لا إثبات المدعى .

ومن الأدلة قولهم إن علمه للعالم حصل بعد أن لم يكن ، وعلمه بأن زيداً وجد حصل بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد ، فقد حدثت فيه صفة الخالقية ، وصفة العلم ، ويجاب عن ذلك بأن الخالقية من الإضافات ، والنسب ، فلا ضرر في تجددها ، وأما العلم فلا تغير فيه أصلاً ، والمتصف بأنه كان أو سيكون المعلوم ، فالتغير فيه .

المطلب السادس الواجب
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض

اصطلح الحكماء على أن الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل ، والعرض هو الممكن المحتاج إلى محل ، يقومه ، واصطلح الأشاعرة : على أن الجوهر هو المتحيز بالذات ، وعلى أن العرض هو المتحيز بالتبع ، وإذا نظرنا إلى اصطلاح أى من الفريقين : حكمنا بأن البارى سبحانه وتعالى ليس جوهراً ، ولا عرضاً ، فإن الحكماء أخذوا في مفهوم كل من الجوهر والعرض ، الإمكان ، والله تعالى قديم لا ممكن ، والأشاعرة أخذوا في مفهوميهما التحيز ، والله تعالى ليس متحيزاً ، لا أصالة ، ولا تبعاً ، أما نفى الجسمية عنه تعالى فحاصل الكلام فيه أن جمهور علماء الكلام قالوا : ليس البارى سبحانه وتعالى جسماً ، وقال غيرُ الجمهور إنه جسم ، وهذا الفريق المخالف للجمهور ، المثبت للجسمية الكرامية ، والمجسمة ، أما الكرامية فبعد اتفاقهم على أنه تعالى جسم ، اختلفوا فى بيان المراد منه فقال بعضهم إنه جسم أى موجود ، وقال بعضهم إنه جسم أى قائم بنفسه ، وهذه الطائفة لا كلام لنا معها ، إلا من حيث إطلاق الجسم على الله تعالى ، فنقول

حيث لم يرد توقيف من الشارع بذلك ، فلا يصح شرعاً أن يقال إنه جسم ، وإن كان المعنى المراد منه صحيحاً ، ومثل هذا ما إذا قيل إنه جوهر ، أى قائم بنفسه وقيل إن صفاته عرض أى قائم بغيره .

وأما المجسمة فبعد أن اتفقوا على أنه جسم اختلفوا فى بيان ماهيته ، فقال بعضهم إنه مركب من لحم ودم ، وقال بعضهم إنه نور يتلألأ ، كالسبيكة البيضاء ، أى كالفضة المذابة فى الصفاء ، وقال بعضهم إنه على صورة شاب أمرد ، وقال بعضهم إنه على صورة شيخ ، ولم يكن لفرق المجسمة مستند فى تعيين هذه المعانى ، غاية الأمر أن الجميع استند فى إثبات الجسمية لله تعالى إلى شبه ، منها أدلة ، بعضها عقلى وبعضها نقلى .

فمن الشبه العقلية قولهم : الموجود إما جسم ، وإما حال فى الجسم ، والله تعالى موجود ، فوجب أن يكون متصفاً بكونه جسماً ، أو بكونه حالاً فى الجسم ، وقد قام الدليل على أن الله تعالى لا يحتاج لغيره ، ولو كان حالاً فى جسم لكان محتاجاً إلى ما حل فيه ، وهو باطل ، فوجب أن يكون جسماً .

ولرد هذه الشبهة نقول لو كان جسماً لكان محتاجاً إلى المكان ، وحيث إن الاحتياج منعكم من القول بكونه حالاً فى جسم ، فليكن مانعاً لكم أيضاً من القول بالجسمية ، وأيضاً فحصر الموجود فى كونه جسماً أو حالاً فى الجسم يرده إجماع العقلاء على أن القسمة ثلاثية لا ثنائية ، ولذلك يقولون الموجود إما جسم ، أو حال فى جسم ، أو ليس جسماً ولا حالاً فيه .

ومن الشبه التى استندوا إليها قولهم : الله إما أن يكون داخل العالم وإما أن يكون خارجه ، وإما أن لا يكون داخله ولا خارجه ، والثالث باطل بالضرورة ، فإن ثبت الأول كان متحيزاً فيكون جسماً ، وإن ثبت الثانى كان فى جهة فيكون جسماً ، ويجاب عن ذلك بأنا نختار كونه ليس داخل العالم ، ولا خارجه ، ودعواكم ضرورة البطلان ، إنما نشأ من قصر نظرهم على ما وقع عليه الحس فقط ، ومن قياس الغائب على الشاهد ، ومن الشبه قولهم قد اتفقنا على أن الله تعالى له

صفات قائمة بذاته ، ومعنى القيام بالغير هو التحيز تبعاً ، فتكون ذات الإله متحيزة أصالة ، فيكون جسماً ، ويجاب عن ذلك بأن القيام بالغير له معنيان : هذا المعنى المذكور ، والمعنى الثانى اختصاص الناعت بالمنعوت ، وقيام صفات البارى بذاته بالمعنى الثانى ، بإجماع الأشاعرة والمعتزلة ، والحكماء .

ومن هذا البيان يتبين لك أن تلك الشبه التى استندوا إليها من قبيل القضايا الوهمية ، الكاذبة ، فيظنها الناظر إليها بادىء ذى بدء أنها صالحة للاستدلال ، والواقع غير ذلك .

وأما النقل فآيات وأحاديث كثيرة نكتفى بذكر بعضها ، قال الله تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ وقال تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ وقال تعالى ﴿ وجاء ربك ﴾ فهذه الآيات يفهم من بعضها بحسب الظاهر إثبات بعض أجزاء الجسم لله ، ويفهم من البعض الآخر أنه ينتقل من مكان إلى مكان ، وهذا من خواص الأجسام ، وجاء فى الحديث (إن الله خلق آدم على صورته) وجاء فيه أيضاً (قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمٰن) .

والجواب عن هذا الدليل النقلى أنه قد ثبت بالعقل أن الله تعالى ليس بجسم ، لأنه لو كان جسماً لكان حادثاً ، لتركبه ، والتركيب يقضى باحتياج المركب إلى أجزائه ، والاحتياج إلى الغير مستلزم للحدوث ، وهو محال ، لأن الله تعالى قديم ، ومعلوم أن ما ثبت بالعقل قطعى (1) ، لا يقبل النفى أصلاً ، فإن ورد فى النقل ما يخالفه نظر فى ذلك النقل ، فإن كان قرآناً وجب تأويله وإرجاعه إلى ما يتفق مع هذا الذى ثبت بالعقل ، وإن كان آحاداً كان ظنى الثبوت ، فلا يعارض القطعى ، ولو تنزلنا وقلنا بقطعية ثبوته ، (ولا سبيل إلى ذلك) أولناه وأرجعناه إلى

---

(1) يقصد أن الدليل العقلى ينفى عن الله تعالى الجسمية ، لأنه يلزمها الاحتياج فى الأجزاء والله سبحانه غنى عن كل شىء ، ودلالة الدليل العقلى قطعية ، فما ورد من الآيات والأحاديث التى توهم الجسمية يجب تأويلها .

ما ثبت بالعقل ، فيجب حينئذ تأويل هذه الآيات والأحاديث ، وما ماثلها ، وإرجاعها إلى ما ثبت بالعقل ، والتأويل هو إخراج الشيء عن ظاهره المتبادر منه ، وهذا القدر متفق عليه بين الخلف والسلف ، وأما تعيين المراد من النص ، أو الحديث بعد التأويل بالمعنى المتقدم ، فقد حصل فيه خلاف ، فالسلف يفوضون علمه إلى الله تعالى ، والخلف يعينون معنى ، يحمل ذلك اللفظ عليه ، بواسطة قرينة تساعد على ذلك .

ومنشأ هذا الخلاف اختلافهم فى الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ، فمن وقف على قوله ﴿ إلا الله ﴾ وجعل قوله ﴿ والراسخون ﴾ الخ كلاماً مبتدأ ، قال إن معرفة معنى ذلك المتشابه الذى صرف عن ظاهره مختص به سبحانه وتعالى ، دون سواه ، ومن وصله بقوله ﴿ والراسخون فى العلم ﴾ قال : إن من رسخت قدمه فى العلم يمكنه بواسطة القرائن أن يدرك معنى يصح حمل اللفظ عليه ، والذى يميل إليه العقل السليم ويرجحه طريقة السلف ، لأنها أسلم وقد نقل عن الخلف تعيين معانى هذه المتشابهات ، فحملوا اليد فى قوله تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ على القدرة وحملوا الوجه فى قوله ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ على الذات ، وقالوا إن قوله تعالى ﴿ وجاء ربك ﴾ معناه مجيء الأمر ، وقالوا إن قول النبى ﷺ (إن الله خلق آدم على صورته) خبر آحاد فهو ظنى الثبوت فلا يعارض الدليل العقلى القطعى ، ولو فرض أنه قطعى الثبوت فليس نصاً فى إفادة الجسمية لأن الضمير فى قوله صورته يحتمل أن يرجع إلى لفظ الجلالة ، ويكون المراد من الصورة الصفة ، وحينئذ فمعنى الحديث أن الله تعالى خلق آدم على صفة البارى سبحانه وتعالى ، من كونه سميعاً بصيراً متكلماً حياً ، فليس جماداً ، ويحتمل أن يكون الضمير عائداً على آدم ، ويكون معنى الحديث أن آدم عليه الصلاة والسلام لم يكن تكوينه وإبرازه إلى الوجود مماثلاً لأفراد بنيه من كونه أولا نطفة ، ثم ينتقل إلى علقة ، ثم إلى مضغة ، ثم تنفخ فيه الروح ، ويمكث فى الرحم زمناً ، ثم يظهر فى عالم الحس ، ولا يزال يسمو إلى أن يصل إلى حد محدود ، يقف نموه عنده ؛ بل طريق تكوينه ، هو أنه لما نفخ فيه الروح كان على

صورته التى ظهر عليها فى عالم الحس ، فكان من أول أمره على طوله ، وشكله ، الذى علمنا مقداره ووصفه فى السنة .

كذلك يقال فى قول النبى ﷺ (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمٰن) إن ظاهره يفيد الجسمية لأن الأصبع جزء من أجزاء الجسم ، ولكن هذا الحديث خبر آحاد ، فلا يعارض الدليل القطعى النافى للجسمية .

وقد قيل فى تأويله الغرض المبالغة فى وصف الله تعالى بالقدرة على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ، ولا كلفة فإن الشىء إذا كان فى كف الإنسان وبين أصابعه تمكن منه كل التمكن .

المطلب السابع الواجب لذاته ليس بمتحيز

المتحيز فى اصطلاح القوم هو الجرم الذى تأخذ ذاته قدراً من الفراغ والمراد من الجرم ما يشمل الجوهر والجسم ، والتحيز هو أخذ ذات الجرم قدراً من الفراغ ، والحيز هو القدر الذى أخذه الجرم من الفراغ ، فإذا علمت مدلولات هذه الألفاظ وعلمت من البحث الذى أن البارى ليس جسماً ، ولا جوهراً حكمت حكماً ضرورياً بأن الواجب لذاته منزه عن الحيز والمكان ، وأيضاً فالشاغل للمكان محتاج إلى المكان ليكون فيه ، والاحتياج من سمات الحوادث ، والله سبحانه وتعالى قديم بذاته وصفاته ، متصف بالغنى المطلق عن كل ما عداه .

المطلب الثامن الواجب لذاته ليس فى جهة من الجهات

جميع علماء الكلام ما عدا المشبهة على أن الله سبحانه وتعالى ليس فى جهة من الجهات ، فلا يقال إنه عن يمين العرش ، أو عن يساره ، أو فوقه أو تحته ، أو

أمامه أو خلفه ، لأنه حيث ثبت وعلم مما سبق أنه ليس متحيزاً ولا حالاً فى المتحيز ، فبالضرورة لا يكون فى جهة .

أما المشبهة فقالوا هو فى جهة الفوق ثم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم كونه فى الجهة ليس مثل كون الأجسام فيها ، وهذا القائل لم يخالف علماء الكلام إلا فى الإطلاق اللفظى ، فهو يطلق على الله أنه فى جهة الفوق ، ولكنه لم يرد المعنى الذى يحيله العقل . وعلماء الكلام لا يطلقون ذلك على الله حيث لم يرد إذن من الشارع بذلك ، فهو مثل الطائفة القائلة إن الله جسم لا كالأجسام ، وقال بعضهم إن كون الله (١) فى جهة ككون الأجسام فى جهة ، وهو أن يكون بحيث يشار إليه بأنه هنا أو هناك ، وهذا الفريق بعضه يقول : إنه على العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال ، وتبدل الجهات ، وبعضه يقول إنه محاذ للعرش ، غير مماس له ، وهو بعيد عنه بمقدار متناه ، أو غير متناه على خلاف فيما بينهم .

استدل المشبهة على قولهم إنه فى جهة الفوق بأدلة عقلية أخذوا منها أنه يجب أن يكون فى جهة ، وبأدلة نقلية أخذوا منها أنه فى جهة الفوق ، أما الأدلة العقلية التى أخذوا منها أنه فى جهة فهى التى تقدمت فى مبحث نفى الجسمية واستند المجسمة إليها فى قولهم أن الله جسم ، فإنهم أخذوا منها أنه فى جهة لأن ما كان جسماً لابد أن يكون فى جهة ، ويلزمهم أن يقولوا بأنه جسم ، وقد علمت أن هذه شبه واهية لا تنتج المدعى .

وأما الأدلة النقلية التى أخذوا منها أن الله فى جهة الفوق فظواهر الآيات والأحاديث الموهمة لذلك ومنها قوله تعالى ﴿ الرحمٰن على العرش استوى ﴾ فإنه بظاهره أن الله فى الجهة العليا للعرش ، ومنها قوله ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ فإن الصعود الحركة إلى جهة العلو ، ومنها قوله تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح

إليه ﴾ والعروج الحركة إلى جهة العلو ، والصعود والعروج إليه سبحانه وتعالى يشعر بأنه فى تلك الجهة ، ومنها قوله تعالى ﴿ أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ فإنها تدل بظاهرها على أن الله فى جهة العلو . ومن الأدلة قوله ﷺ للجارية الخرساء « أين الله » فأشارت إلى السماء فأقر ذلك منها ولم ينكر عليها ، وقال إنها مؤمنة ، فسؤال النبى للجارية بقوله « أين الله » وإقراره لها يشعر بالجهة . **ويجاب عن تمسكهم بهذه الظواهر** بأنه قد ثبت بالدليل العقلى أن الله تعالى منزه عن الجهة ، فإذا ورد دليل نقلى مقطوع بوروده بأن كان متواتراً سواء كان قرآناً أو سنة ، وكان ظاهره يفيد معنى لا يتفق مع ما ثبت بالدليل العقلى ، وجب تأويل ذلك النقلى وإرجاعه إلى الدليل العقلى ، وإن كان خبر آحاد فلا يعارض الدليل العقلى لأنه قطعى ، وخبر الآحاد ظنى ، وحينئذ فهذه الآيات والأحاديث وما كان على شاكلتها مصروفة عن ظاهرها باتفاق السلف والخلف ، إلا أن السلف وقف عند صرفها عن ظاهرها ووكل علم معناه المراد منها إلى الله سبحانه وتعالى ، وأما الخلف فإنه أخذ يبحث عن معنى لها لا يتنافى مع ما ثبت بالعقل .

فقال فى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ إن العرش معناه فى هذه الآية الملك ، ويشهد لكون العرش قد يذكر ويراد به الملك قول سعيد بن زائدة الخزاعى فى النعمان بن المنذر

قد نال عرشاً لم ينله نائل جن ولا إنس ولا ديار

وأراد من العرش فى البيت الملك ويقال فلان استوى له الملك ، ولا يزول عنه ، فكذلك استوى على الملك ، فيكون المعنى إن الرحمن جل وعلا استوى على الملك وتمكن منه فلا يزول عنه بحال (وقال الزمخشرى لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك لا يحصل إلا مع الملك جعلوه كناية عن الملك ، فقالوا استوى فلان على العرش يريدون ملك ، وإن لم يقعد على العرش البتة) ، وقال الخلف فى قوله تعالى ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب ﴾ أى أن الله يرتضى الكلم الطيب

ويرتب عليه المدح فى العاجل ، والثواب فى الآجل ، وأول أيضاً قوله تعالى ﴿ تعرج الملائكة والروح إليه ﴾ بالعروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعات فيه ، وقالوا فى قوله تعالى ﴿ أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض ﴾ المراد بمن فى السماء الملك الموكل بتعذيب المستحقين للعذاب ، وأما حديث الجارية الخرساء فإن السؤال فيه كان بلفظ « أين الله » لاستكشاف ما ظن أنها معتقدة له من أن الإله فى مكان ، فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية ، وعلم أن إشارتها إلى السماء لتبين أن الإله هو خالق السماء ، ومع ذلك فالحديث خبر آحاد وهو ظنى فلا يعارض الدليل العقلى لأنه قطعى .

المطلب التاسع الواجب لذاته لا يحل فى غيره

اتفق المسلمون على أن الله تعالى لا يحل فى ذات أخرى (ونسب إلى غلاة الشيعة أنهم قالوا بحلول الله فى علىٌ وأولاده ، وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية ، كجبريل عليه السلام فى صورة دحية الكلبى ، فلا يبعد أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين كعلىٌ وأولاده ، والأئمة المعصومين . ولكنا نقول لهم إن الظهور غير الحلول ، وجبريل لم يحل فى دحية الكلبى ، بل ظهر بصورته فلا يصلح ظهور جبريل فى صورة دحية دليلاً لهم على الحلول) ، ونقل عن بعض طوائف النصارى القول بالحلول وسيأتى بيان شبهتهم والرد عليها ، وحاصل ما قرره علماء الكلام فى هذا المطلب أنهم قالوا إن حلول ذات الله فى ذات أخرى إما أن يكون حلول ظرفية كحلول الشىء فى المكان .

وإما أن يكون حلول امتزاج كالماء فى العود وإما أن يكون حلول صفة فى موصوف وهو الاختصاص الناعت .

والكل منفى عنه سبحانه وتعالى ، أما حلول الظرفية أو الامتزاج فلأنه يستلزم احتياج الحال إلى مكانه الذى حل فيه ، والحلول فى المكان من خواص الأجسام ، وقد قام الدليل على أنه تعالى ليس بجسم ، والاحتياج أيضا ينافى الغنى المطلق ؛

وأما حلول الصفة فدليل نفيه أنه يستلزم[1] الاحتياج والافتقار وهو مستحيل على الله تعالى .

وقال فى شرح المقاصد الحال فى الشىء يفتقر إليه فى الجملة ، سواء كان حلول الجسم فى المكان ، أو عرض فى جوهر ، أو صورة فى مادة ، كما هو رأى الحكماء . ويدل على نفى الحلول بالمعنى الأخير أيضاً قولهم لو حل فى شىء لزم تحيزه ، لأن الحلول فى الغير هو حصول العرض فى الحيز تبعاً لحصول الجوهر فيلزم أن يكون متحيزاً ، والتحيز سواء كان بالذات أو بالتبع مستحيل على الله تعالى ، لأنه من صفات الحوادث ، وكما لا تحل ذاته فى ذات أخرى لا تحل صفاته فى ذات أخرى ، لأنها لو حلت فى غيره لانتقلت منه إلى ذلك الغير ، والانتقال لا يتصور فى الصفات . وأيضاً يلزم خلو البارى عن تلك الصفة وهو مستحيل عليه تعالى .

المطلب العاشر الواجب لذاته لا يتحد بغيره

الاتحاد يطلق على معان ثلاثة الأول صيرورة شىء شيئاً آخر بطريق التحول والتغير كما يقال صار الماء هواء ، والأسود أبيض ، أى أن الصورة النوعية للماء زالت عن هيولاه وطرأ على تلك الهيولى الصورة النوعية للهواء ، فحصلت حقيقة أخرى هى حقيقة الهواء ، وأن صفة السواد زالت عن الموصوف بها واتصف بصفة أخرى هى البياض ، والاتحاد بهذا المعنى يؤول إلى أن الشىء يتغير ويتحول من حالة إلى حالة أخرى .

المعنى الثانى صيرورة شىء شيئاً آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شىء إلى شىء ثان فيتكون منهما ثالث : كما يقال صار التراب طيناً ، فإن معناه أنه انضم

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٩ وشرح المقاصد جـ ٢ ص ٥٠ وما بعدها .

إلى التراب ماء فتكون منهما حقيقة أخرى ، تسمى طيناً ، والاتحاد بهذا المعنى يؤول إلى أن الشيء صار جزءاً لغيره .

المعنى الثالث أن يصير شيء بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء من صورته ، أو ينضم إليه شيء ، كصيرورة زيد عمراً ، من غير أن يحصل تغير ، وإطلاق الاتحاد على المعنى الأول والثاني مجاز وعلى الثالث حقيقة ، وهو بالمعاني الثلاثة مستحيل على الله تعالى . وأما بالنسبة للممكنات فالمستحيل هو الثالث لا غير . ووجه استحالته بالمعنى الأول على الله تعالى لأنه يؤدى إلى طرو التغير والتحول عليه تعالى ، والله منزه عن ذلك ، ووجه استحالته بالمعنى الثانى عليه تعالى أنه يؤدى إلى أن الواجب جزء لغيره ، وهو مستحيل عليه تعالى بالضرورة ، وأما وجه استحالته بالمعنى الثالث بالنسبة للممكنات والبارى سبحانه وتعالى ، فلأنه لا يخلو إما أن يبقى المتحدان أو ينعدما ، أو ينعدم أحدهما ، فإن بقيا فلا اتحاد لأن كل واحد باق بحاله ، وإن انعدما فلا اتحاد أيضاً لأنه لا شيء موجود حتى يتحدا .

وإن انعدم أحدهما فلا اتحاد أيضاً لأنه لا يتأتى اتحاد موجود مع معدوم والاتحاد بهذا المعنى الأخير ذكر في المبحث تتميماً لبيان معانيه التى يستعمل فيها ، وإلا فهو بهذا المعنى من الأمور العامة التى لا تخص الواجب ، فإنه مستحيل مطلقاً بالنسبة للواجب والممكن ، ونفى الاتحاد عن الله سبحانه وتعالى بهذه المعانى مجمع عليه بين المسلمين ، ونسب إلى بعض طوائف النصارى القول بالاتحاد وسيأتى بيانه مع شبهته وردها .

المطلب الحادى عشر الواجب لذاته ليس له صاحبة ولا ولد

لم ينقل من طريق صحيح عن ملة من الملل إسلامية أو غير إسلامية ، أنها صرحت بأن الله تعالى اتخذ صاحبة ، وإنما الذى نقل عن طائفة من النصارى (قالت المسيح ابن الله) وطائفة من اليهود قالت (عزير بن الله) وجاء فى القرآن آيات كثيرة ترد على هاتين الطائفتين نذكر من بين هذه الآيات آية واحدة مع

تبين جهة الرد الذى تضمنته ، قال تبارك وتعالى ﴿ **بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم** ﴾ [١] بيان ذلك أن يقال لهاتين الطائفتين إما أن تريدوا بقولكم إن لله إبنا أن الله أحدثه وأبدعه لا على مثال سبق ، لكونه لم يتولد من نطفة ، أو اختص بمزايا لم توجد فى غيره ، ولا فيمن سبقه ، وإما أن تريدوا ذلك المعنى المتعارف من الولادة فى الحيوان ، وإما أن تريدوا معنى آخر . فإن أردتم المعنى الأول يرد عليكم بخلق السموات والأرض فإن الله أبدعهما لا على مثال سبق ، وأودع فيهما من الخواص والمزايا ما لا يدخل تحت حصر ، ومع ذلك لم يقل أحد من المليين بأن السموات والأرض ابن الله ، فبطل قولكم إن لله ابنا بهذا المعنى ، وإلى هذا الرد أشير بقوله ﴿ **بديع السموات والأرض** ﴾ ، وإن أردتم الولادة المعروفة فى الحيوان فهذا أيضاً باطل لوجوه .

(١) أولاً أن تلك الولادة لا تصلح إلا ممن كانت له صاحبة وشهوة ، وينفصل عنه جزء ويحتبس ذلك الجزء فى رحم تلك الصاحبة ، وهذه الأحوال إنما تصح فى الجسم الذى يصح عليه الاجتماع والافتراق ، وباقى عوارض الجسم ، وهذا محال على خالق العالم لأنه قديم ، مخالف للممكنات وقد أشير إلى هذا الوجه بقوله تعالى ﴿ **أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة** ﴾

(٢) ثانياً أن تحصيل الولد بهذا الطريق إنما يصح فى حق من لا يكون قادرا على الخلق والإيجاد والتكوين دفعة واحدة ، فإذا أراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل إلى تحصيله بالطريق المعتاد ، أما من كان خالقاً لجميع الممكنات قادراً على كل المحدثات ، فإنه إذا أراد إحداث شيء قال له كن فيكون ، وحيث كان الإله بهذا الوصف امتنع إحداثه للشخص بطريق الولادة وهذا الوجه يشير إليه قوله تعالى ﴿ **وخلق كل شيء** ﴾ .

٣ — ثالثاً أن ذلك الولد إما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً ، لا جائز ،

---

(١) الآية رقم ١٠١ من سورة الأنعام .

أن يكون قديماً لأن القديم لا يحتاج لغيره ، وهذا محتاج إلى أبيه فى تكونه ، فبطل كونه قديماً فتعين كونه حادثاً ، وحينئذ يقال لهؤلاء القائلين إن لله ابناً قد ثبت بالدليل العقلى أن الله تعالى عالم بكل شىء ، فإما أن يعلم أن فى تحصيل ولد كمالاً ونفعاً له ، وإما أن يعلم أن لا كمال ولا نفع فى تحصيله ، فإن كان يعلم أن فى تحصيل الولد كمالاً ونفعاً ، فلا وقت يفرض إلا والداعى إلى إيجاد هذا الولد متحقق ، وهذا يوجب كون الولد أزلياً وهو محال . ولم يقل به أحد أصلاً ، وإن كان يعلم أن لا كمال فى إيجاده وجب أن لا يحدث فى وقت من الأوقات ، فلا ولد له أصلاً ، وإلى هذا الوجه أشير بقوله تعالى ﴿ وهو بكل شىء عليم ﴾ وإن أردتم معنى غير ما ذكر فبينوه لنا لنتكلم معكم فيه .

شبه المثبتين للاتحاد والحلول والبنوة

نقل عن بعض طوائف النصارى القول بالاتحاد ، وعن بعضهم القول بالحلول ، وعن بعضهم القول بأن عيسى ابن الله ، وعن بعض طوائف اليهود القول بأن عزيراً ابن الله .

واختلف النقل عن النصارى فى معنى الاتحاد ، فقيل معناه أن الكلمة وهى صفة العلم ظهرت فى عيسى ، وصارت معه هيكلاً ، وقيل معناه الممازجة بمعنى أنه تكون من الكلمة وعيسى شىء ثالث .

أما القول بالحلول فمعناه على رأى بعض فرقهم أن الكلمة وهى صفة العلم حلت فى المسيح ، وعلى رأى البعض الآخر أن ذات الله حلت فى المسيح ، ولما رأى صاحب المواقف [1] أن كلام النصارى فى الاتحاد والحلول مضطرب وغير منضبط على وجه صحيح ذكر الصور العقلية التى تتأتى فى الاتحاد والحلول

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٩ الطبعة السابقة وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٥١

فقال : إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه ، أو حلول صفته فيه ، وكل ذلك إما ببدن عيسى أو بنفسه ، وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك ، وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق والإيجاد أوّلا ، ولكن خصه الله بالمعجزات وسماه ابناً تشريفاً ، كما سمى إبراهيم خليلاً ، فهذه ثمانية احتمالات ، كلها باطلة إلا الأخير ، فالستة الأولى باطلة للأدلة التي أحالت حلول الله واتحاده ، والسابع باطل لما سنبينه من أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله ا هـ ويبقى احتمال اتحاد الكلمة بذات المسيح وهو باطل أيضاً ، لأن الكلمة المراد منها عندهم صفة العلم ، والاتحاد بجميع معانيه وأفراده مستحيل عليه تعالى بالأدلة السابقة .

والشبه التي أوقعت النصارى في هذه الظلمات هي ما جاء في الإنجيل في عدة مواضع من ذكر الله بلفظ الأب ، وذكر عيسى بلفظ الإبن ، وذكر الاتحاد والحلول تصريحاً أو تلويحاً ، فمن ذلك ما جاء في إنجيل يوحنا في الإصحاح الرابع عشر .

(يافيلبوس من يراني ويعاينني فقد رأى الآب فكيف تقول أنت أرنا الأب ولا تؤمن أني بأبي وأبي بي واقع ، وإن الكلام الذي أتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل أبي الحال في ، وهو الذي يعمل هذه الأعمال التي أعمل ، آمن وصدق أني بأبي وأبي بي) هذا لفظ الإنجيل المنقول إلى العربية المتداول عندهم ، فأخذ بعضهم الاتحاد من قوله (من يراني ويعاينني فقد رأى الأب) ، وأخذ بعضهم الحلول من قوله (أبي الحال فيّ) وأخذ بعضهم البنوة من التصريح بلفظ الأب مرة بعد أخرى .

وهذا لا يصلح دليلاً لوجهين : الأول توافر الأدلة على حصول التغيير والتبديل في الإنجيل ، فاحتمل أن يكون ذلك المذكور في إنجيل يوحنا مما حصل فيه التغيير والتبديل ، فلا يصلح حينئذ أن يكون دليلاً فسقط به الاستدلال . الثاني إنا نتنزل ونقول لا تغيير ولا تبديل في ذلك المنقول ، لكن دلالته على مدعاهم ليست يقينية ، لجواز أن يكون المراد من الاتحاد الذي فهمه بعضهم من

الجملة الأولى الاتحاد فى بيان طريق الحق وإظهار كلمة الصدق كما يقال أنا وفلان واحد فى هذا القول ، ولجواز أن يكون المراد من الحلول المصرح به فى بعض الجمل حلول آثار صنع الله من إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، ولجواز أن يكون المراد من الأب المبدىء ، فإن القدماء كانوا يطلقون الأب على المبدى ، فمعنى قوله (أبى) مبدئى وموجدى ، وسمى عيسى ابناً تشريفاً له كما سمى إبراهيم خليلاً ، وأيضاً فمن كان متوجهاً لشىء ومقيماً عليه يقال له ابنه كما يقال أبناء الدنيا وأبناء السبيل ، فجاز أن يكون تسمية عيسى بالابن لتوجهه فى أكثر الأحوال إلى الحق ، واستغراقه أغلب الأوقات فى جناب القدس . ومما يؤكد ذلك أنه جاء فى الإصحاح السابع عشر من إنجيل يوحنا حيث دعى عيسى للحواريين ما لفظه (وكما أنت بأبى بى وأنا بك فليكونوا هم أيضاً نفساً واحداً ليؤمن أهل العلم بأنك أنت أرسلتنى ، وأنا قد استودعتهم المجد الذى مجدتنى به ودفعته إليهم ، ليكونوا على الإيمان واحداً كما أنا وأنت أيضاً واحد ، وكما أنت حال فىَّ كذلك أنا فيهم ليكون كلهم واحداً) هذا لفظ الإنجيل وقد تبين منه معنى الاتحاد والحلول على وجه مغاير لما فهموه . وجاء فى الإصحاح التاسع عشر ما لفظه (إنى صاعد إلى أبيكم وإلهى وإلهكم) وهذا يدل بواسطة العطف على أن المراد من الأب الإله ، وعلى أنه مساو لهم فى معنى البنوة والعبودية ، فهذه النصوص تدحض حجتهم وتلزمهم إذا أرادوا الحق بالرجوع إلى ما قضت به الأدلة العقلية المتقدمة من استحالة الاتحاد والحلول والبنوة .

أما بعض اليهود الذى قال إن عزيراً ابن الله فقد أشار الله تعالى إليه بقوله ﴿ وقالت اليهود عزير ابن الله ﴾ ... الله ذلك القول إلى اليهود مع أنه قول طائفة منهم جرياً على عادة العرب فى إيقاع اسم الجماعة على الواحد ، والسبب الذى دعا هذه الطائفة إلى القول بأن عزيرا ابن الله أن اليهود تركوا العمل بما فى التوراة ، وعملوا بغير الحق ، فعاقبهم الله تعالى بأن أنساهم التوراة ونسخها من صدورهم ، فتضرع عزير إلى الله ... فعاد حفظ التوراة إلى قلبه ، فأنذر

قومه به ، فلما جربوه وجدوه صادقاً فيه ، فقالوا ما تيسر هذا لعزير دون سواه إلا لأنه ابن الله ، وهذه شبهة واهية لا يصح الاستناد إليها ، لأن إجابة الطلب مرتبطة بقبوله ، وبالقرب من الله والخضوع لأوامره ، واجتناب نواهيه ، لا بالبنوة كما يزعمون .

المطلب الثانى عشر الواجب لذاته
لا يتصف بالأعراض المحسوسة

اتفق العقلاء على أن الله سبحانه وتعالى لا يتصف بالأعراض المحسوسة بالحس الظاهر ، كاللون والرائحة والنعومة والحلاوة ، ولا بالأعراض المحسوسة بالحس الباطن ، كالألم والحقد والحزن والخوف .

أما عدم اتصافه بالنوع الأول فإنها من خواص الأجسام ، وقد ثبت بالدليل العقلى أنه تعالى ليس بجسم ، وأما عدم اتصافه بالنوع الثانى فلأنها تنشأ عن تأثر وانفعال فى النفس ، والله سبحانه وتعالى منزه عن الانفعالات والتأثر ، فوجب تنزهه عن هذه الأوصاف ، وبالجملة فالبارى سبحانه وتعالى مخالف للحوادث فى ذاته وصفاته .

الصفات المختلف فيها

علماء الكلام القائلون بصفات الله الكمالية التى سبق ذكرها بأدلتها ، وهى كونه قادراً مريداً عالماً حياً سميعاً بصيراً متكلماً اختلفوا فى أنه : هل له صفات أخرى ثبوتية : قال بعضهم ليس له صفات ثبوتية سوى هذه الصفات ، واستدل على ذلك بأنه لا دليل على صفة أخرى ، وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه .

وقد يقال لهذا المستدل : قولك لا دليل على صفة أخرى إن أردت به لا دليل عندك فلا يفيد ، لأن عدم الدليل عندك لا يستلزم عدم الدليل فى الواقع ، وإن أردت به عدم الدليل فى الواقع فلا نسلمه لك ، لأنك لا اطلاع لك على الواقع وقولك وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه يقال فيه إن أردت ما لا دليل عليه عندك فنمنع المقدمة ، وإن أردت به ما لا دليل عليه فى الواقع نمنعها أيضاً ، لأن الدليل ملزوم وثبوت الدعوى لازم ، وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه .

وقال بعضهم له صفات ثبوتية أخرى ، واختلف هذا البعض فى تعيينها فقال الأشعرى وأتباعه البقاء من الصفات الثبوتية ، وقال ابن سعيد من[1] الأشاعرة القدم من الصفات الثبوتية ، وقالت الماتريدية التكوين من الصفات الثبوتية ، وقيل بصفات ثبوتية أخرى دل عليها ظاهر القرآن والحديث سنأتى عليها واحدة واحدة وإليك بيان ما قيل فى كل على التفصيل .

البقـاء

إتفق جميع علماء الكلام على أنه تعالى باق ، والدليل على ذلك أنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزاً لا واجباً ، والجائز لا يكون وجوده إلا حادثاً وهذا محال ، لأن وجود الواجب لذاته ، فلا ينفك عنه الوجود ، والخلاف بين علماء الكلام إنما هو فى أن البقاء من الصفات الثبوتية أو غيرها .

قال الشيخ الأشعرى ومتابعوه البقاء صفة ثبوتية كالقدرة ، وقال القاضى أبو بكر وإمام الحرمين والإمام الرازى البقاء صفة نفسية ، وقال جمهور علماء الكلام البقاء صفة سلبية ، وبناء على هذا الخلاف اختلفوا فى بيان المفهوم فقال الأشعرى هو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ، وقال القاضى ومن معه هو الوجود المستمر فى المستقبل ، وقال جمهور المتكلمين هو عدم الآخرية للوجود أو سلب العدم اللاحق للوجود .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٩١ .

استدل الأشعرى ومن معه بأن الله سبحانه وتعالى باق بالضرورة ويلزم هذا أن يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر فلا يكون سلبياً ، وإلا لما قام به ولا يكون عين الوجود لأن الشيء قد يوجد ولا يبقى ، كما فى الأعراض غير القارة كالحركات ، ويمكن أن يقال فى هذا الدليل لو كان الواجب باقياً ببقاء زائد على ذاته لما كان البارى واجب الوجود لذاته ، لأن الموجود لذاته باق بذاته ، فإن ما بالذات لا يزول أبداً ، وحيث كان بقاء الواجب ببقاء غير ذاته كان لزوم الوجود للذات وعدم انفكاكه عنها ليس مقتضى لها ، وهذا باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو كون بقاء الواجب ببقاء زائد على ذاته .

واستدل القاضى ومن معه بأن المعقول من البقاء هو استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان بعد الزمان الأول ، وقد يقال على هذا القول إن جعل البقاء صفة نفسية باطل ، لأن الصفة النفسية هى التى لا تتحقق الذات فى الخارج بدونها ، والبقاء تتحقق الذات فى الخارج بدونه ، فلا يكون صفة نفسية . قال صاحب الطوالع المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع عدمه ، والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول ، وذلك لا يعقل فيما ليس بزمانى ، وحيث كان المعقول من بقاء البارى هو امتناع العدم وهو سلبى فيكون هو المفهوم المتبادر بخلاف المعنيين السابقين ، ولذلك درج على هذا المعنى جمهور علماء الكلام .

القـدم

محال ، فما أدى إلى أحدهما يكون محالاً ، فبطل كونه حادثاً وثبت كونه قديماً وهو المطلوب .

بعد اتفاق علماء الكلام على أن الله تعالى قديم اختلفوا فى صفة القدم هل هى من الصفات الوجودية أو الصفات النفسية أو الصفات السلبية قال ابن سعيد من الأشاعرة القدم من الصفات الوجودية مثل القدرة والإرادة ، واستدل على ذلك بأن القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا طال عليه الأمد ، ومنه قوله تعالى ﴿ كالعرجون القديم ﴾ ، والجسم لا يوصف بهذا القدم فى أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد أن لم يكن ، فيكون موجوداً زائداً على الذات ، فكذا القدم الذى هو التقدم بلا نهاية وقد يقال لصاحب هذا القول إما أن تريد بالقدم أنه لا أول له فيكون سلبياً ، فلا يتصور كونه وجودياً ، وإما أن تريد به صفة لأجلها لا يختص البارى بحيز فيكون راجعاً إلى قولك وجود لا فى حيز فيكون سلبياً أيضاً ، وهذا المعنى حمل الشيخ أبو إسحاق كلام ابن سعيد عليه .

وإما أن تريد معنى غير هذين المعنيين فإن أردت الأول أو الثانى فهو سلبى لا وجودى ، وإن أردت غيرهما فبينه لنا لنتكلم معك فيه ، وقال بعض الأئمة (وقيل أنه قول للأشعرى) القدم هو الوجود المستمر فى الماضى وهو من الصفات النفسية ويقال لهذا القائل الصفة النفسية هى التى لا تتحقق الذات فى الخارج إلا بها مثل الوجود ، ولو كان القدم صفة نفسية لوجب أن لا تتحقق الذات فى الخارج بدونها ، وهذا باطل ، بدليل أن العقل يصدق بوجود الذات فى الخارج ثم يطلب الدليل على قدمها ، فبطل كون القدم صفة نفسية .

وقال جمهور المتكلمين القدم صفة سلبية ، والله تعالى قديم بنفسه ، لا بقدم زائد على الذات ، وقسمه الحكماء إلى قدم ذاتى وقدم زمانى ، فالقدم الذاتى كون الوجود لم يسبق بغيره ، والقدم الزمانى كون الوجود لم يسبق بالعدم ، وكل منهما يقع وصفاً للبارى سبحانه وتعالى لأن وجوده لم يسبق بأمر ما ، أما غير الحكماء فقسم القدم إلى ذاتى وزمانى وإضافى ، والذاتى عندهم هو الزمانى عند الحكماء ، والزمانى طول المدة وقدرت بسنة ، والإضافى كقدم الأب بالنسبة للإبن ،

والقسمان الأخيران مستحيلان على الله تعالى ، وعلى هذا يعرف القديم بأنه موجود لا أول له أولا ابتداء لوجوده ، أما الأزلى فهو ما لا أول له وجودياً أو عدمياً ، فالأزلى أعم وقيل القديم القائم بنفسه الذى لا أول لوجوده ، والأزلى ما لا أول له وجودياً كان أو عدمياً قائماً بنفسه أو بغيره ، وقيل القديم والأزلى بمعنى واحد وهو ما لا أول له عدمياً أو وجودياً قائماً بنفسه أو بغيره . فعلى المعنى الأول صفات السلوب لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية ، وعلى الثانى الصفات مطلقاً لا توصف بالقدم لعدم قيامها بنفسها ، وعلى الثالث جميع الصفات سلبية أو غيرها توصف بالقدم والأزلية .

أما الذات العلية فإنها توصف بالقدم والأزلية على جميع الأقوال .

الصفات الثبوتية التى قال بها بعض العلماء اعتماداً على ظاهر القرآن والحديث

قال بعض علماء الكلام لله تعالى صفات ثبوتية غير السبعة المتقدمة دل عليها القرآن والحديث ، وهى الاستواء ، والوجه ، واليد ، والعين ، واليمين ، والقدم ، والأصبع ، وهذا بيان الآيات والأحاديث التى دلت على هذه الصفات قال تعالى ﴿ الرحمٰن على العرش استوى ﴾ وقال تعالى ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ وقال تعالى ﴿ كل شىء هالك إلا وجهه ﴾ وقال تعالى ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ وقال تعالى ﴿ ولتصنع على عينى ﴾ وقال تعالى ﴿ والسموات مطويات بيمينه ﴾ وقال ﷺ فى حديث روى عنه (فيضع الجبار قدمه فى النار فتقول قط قط) وقال ﷺ (إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمٰن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء) .

وبيان دلالة هذه الآيات والأحاديث على هذه الصفات أن الله سبحانه وتعالى نسب لنفسه استواء فى الآية الأولى ووجهاً فى الآية الثانية والثالثة ويداً فى الآية

الرابعة ، وعيناً فى الآية الخامسة ، ويميناً فى الآية السادسة ، وقدماً فى الحديث الأول ، وأصبعاً فى الحديث الثانى ، وحيث إنه هو الذى نسب لنفسه هذه الأشياء فالنسبة صحيحة لا محالة ، لكن لا على أن المعنى الحقيقى المتبادر من هذه الألفاظ هو المراد ، لوجود مانع ، وهو قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ فإن هذه الآية أثبتت نفى مماثلته تعالى للحوادث ، فى ذاته ، وصفاته ، وأفعاله ، ولو أريد المعنى الحقيقى لهذه الألفاظ لكان الله مماثلاً للحوادث ، وهذا باطل ، فوجب صرف هذه الألفاظ عن الدلالة على معانيها المتبادر منها عملاً بهذه الآية ، وبالدليل العقلى الذى أثبت أن الله تعالى ليس بجسم ولا فى جهة وليس مماثلاً للحوادث لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ووجب أيضاً أن نصدق بثبوت هذه الأشياء له تعالى وإن لم نعلم معناها على التعيين ، ويكفينا فى التصديق بها تميزها عندنا من حيث أنها مغايرة لنظائرها فى الحوادث ، فهى تصور فى الجملة يكفى للتصديق .

وهذه الصفات غير السبع المتقدم ذكرها . وقال بعض علماء الكلام المعروف فى التراكيب العربية المستعملة أنها لا تخلو من إفادة معنى ، إما حقيقياً وإما مجازياً ، وأنها تستعمل فى معناها الحقيقى إلا إذا وجدت قرينة تقتضى العدول عن المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى . ومن ذلك المعنى المجازى الذى اقتضته القرينة يكون معلوماً لا مجهولاً ، لأن ... موضوع بالوضع النوعى التأويلى ، والوضع تعيين اللفظ بإزاء المعنى ... بنفسه أو بواسطة القرينة ، وكون الوضع لمعنى مجهول غير معلوم لنا يضيع الغرض من الوضع ، فلو كانت هذه الآيات والأحاديث التى أجمع السلف والخلف على أنها مصروفة عن ظاهرها وعلى أن مدلولها معنى آخر غير المتبادر منها ، دالة على معنى لا نعلمه لكان المجاز موضوعاً لمعنى مجهول للمخاطب ، وهذا غير معقول ، فوجب أن يكون مدلولها معلوماً للمخاطب ، وقد قامت قرينة فى كل آية أو حديث تدل على ذلك المعنى المجازى وإليك البيان :

قوله تعالى ﴿ الرحمٰن على العرش استوى ﴾ تقدم فى مبحث نفى الجسمية ما يتعلق بهذه الآية مستوفى (١) فارجع إليه إن شئت ، وأما الوجه فيحمل على الذات المتصفة بالصفات الكمالية ، ولذلك نظير فى كلام العرب فإنهم يقولون فلان وجه القوم ، أى رئيسهم ، فأريد منه الذات التى لها ولاية ورياسة على غيرها وأيضاً فالدليل العقلى أثبت أن القابل للهلاك ما عدا الذات والصفات ، فلو حملنا الوجه على صفة لا نعرفها لكان معنى قوله تعالى ﴿ كل شىء هالك إلا وجهه ﴾ جميع الذوات والصفات ، ومنها ذاته وصفاته قابلة للهلاك إلا صفة الوجه ، وهو باطل بداهة ، وأما اليد فتؤول بالقدرة ، وأما قوله ﴿ ولتصنع على عينى ﴾ فمعناه ولتصنع بمرأى منى ، وأما اليمين فتؤول بالقدرة التامة لأنها أقوى فى العمل من اليسرى ، وأما القدم فى الحديث فيحمل التركيب المذكور فيه على الزجر فكثيراً ما يستعمل الضرب بالقدم فى الزجر ، فيكون المعنى أن النار تستمر فى طلب الزيادة إلى أن يزجرها الله تعالى فتنقطع عن الطلب ، وأما حديث الإصبع فقد تقدم تأويله .

صفة التكوين أو صفات الأفعال

صفات الأفعال هى صفات تدل على تأثير ، لها أسماء غير اسم القدرة وتسميتها بهذه الأسماء باعتبار آثارها ، مثل الخلق والإحياء والاختراع والترزيق ، فكل واحدة من هذه الصفات دالة على حصول تأثير من المؤثر فى المؤثر فيه .

وأسماؤها مغايرة لاسم القدرة ، وخص كل تأثير باسم باعتبار الأثر الذى تحقق ، فإن كان الأثر موجوداً بعد عدم سميت صفة الفعل خلقاً وإيجاداً ، وإن كان الأثر بعث الإنسان من القبر سميت صفة الفعل إحياء ، وإن كان الأثر

(١) ارجع إلى ص ١٠٣ من هذا الكتاب الجزء الأول .

موجوداً لا على مثال سبق سميت صفة الفعل اختراعاً وهكذا ، وصفات الأفعال على تعددها تندرج تحت صفة يقال لها صفة التكوين .

صفة التكوين هذه اختلف فى حدوثها وقدمها الأشاعرة ومتأخرو الحنفية .

فقالت الأشاعرة إنها حادثة لأنها عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية ، فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ، والترزيق تعلق القدرة بإيصال الرزق وهكذا .

ولا شك أن هذه التعلقات حادثة ، فصفات الأفعال حادثة .

أما متأخروا الحنفية من عهد أبى منصور الماتريدى فقالوا إن صفة التكوين قديمة ومغايرة للصفات السبعة المتقدمة المعروفة بصفات المعانى .

وشرح مذهبهم على التفصيل يحتاج إلى بيان أمور ثلاثة : الأول أن التكوين صفة لله ، الثانى أنها أزلية ، الثالث أنها مغايرة للقدرة .

التكوين صفة لله

قالت الماتريدية إن الله تعالى مكون الأشياء ، أى موجدها ومنشئها إجماعاً ، وكونه مكوناً للأشياء بدون صفة التكوين المقتضية أثراً هو المكوَّن محال ، لأنه يستحيل وجود الأثر بدون الصفة التى يحصل بها ذلك الأثر ، فوجب أن يكون له صفة تسمى التكوين . وملخص هذا الدليل أنه تعالى حيث كان مكوناً للأشياء بالإجماع فالواجب أن يكون له صفة يدل عليها لفظ مكون المشتق وهى المشتق منه وهى التكوين ، وإلا لكان كالعالم بلا علم ، والمريد بلا إرادة ، وهو باطل .

وأجيب عن ذلك بأن استحالة وجود الأثر بدون الصفة إنما يكون فى الصفات الحقيقية ، وهى صفات الذات مثل العلم والقدرة ، فلا معلوم بدون علم ، ولا مقدور بدون قدرة ، أما التأثير والإيجاد فليس بالصفات بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر ، فلا يتحقق إلا فيما لا يزال ، وهذا المعنى لا يحتاج لأزيد من صفة القدرة والإرادة ، الأولى للإبراز والثانية للتخصيص .

التكوين صفة أزلية

قالت الماتريدية حيث ثبت أن التكوين صفة لله تعالى وجب أن تكون أزلية لوجوه:منها أنها لو لم تكن أزلية لكانت حادثة ، ولو كانت حادثة لكان البارى محلاً للحوادث ، وكونه محلاً للحوادث باطل ، لما سبق بيانه فى صفات التنزيه .

ويجاب عن ذلك بأنه قد بين فى المبحث السابق على هذا أن الحق فى صفة التكوين أنها ليست صفة ذات ، وإنما هى تعلقات القدرة ، وحيث بطل كونها صفة فلا معنى لقولهم يجب أن تكون أزلية ، لأن كونها أزلية فرع كونها صفة ذات ، وإذا بطل الأصل وهو كونها صفة بطل الفرع وهو كونها أزلية .

ومن الأوجه الدالة على كون صفة التكوين أزلية أن الله سبحانه وتعالى تمدح فى كلامه الأزلى بأنه الخالق البارىء المصور ، وهذه الصيغ تقتضى اتصاف الذات بالأوصاف الدالة عليها بأصل وضعها ، لأن اسم الفاعل حقيقة فى المتلبس بالفعل فوجب أن يكون ذلك الوصف ثابتاً فى الأزل ، وإلا لزم أن الله تعالى تمدح بما ليس فيه وهو كذب ، وهو محال على الله تعالى . ولا يقال إن اسم الفاعل معناه الخالق فيما يستقبل لأنه يكون عدولاً عن الحقيقة إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة ، وهو ممنوع عربية . ويجاب عن ذلك بأن التحقيق أن اسم الفاعل حقيقة فى الحال والاستقبال فاستعماله فى الخالق فى المستقبل حقيقة ، ولو سلمنا أنه مجاز فإنا نمنع قولكم إنه لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة بل يكفى فى العدول أن يكون المجاز أولى من الحقيقة .

ولا شك أن المجاز هنا أولى من الحقيقة لأنه يلزم على الحقيقة زيادة صفة قديمة وهى التكوين على الصفات السبعة ولا يلزم ذلك على المجاز ، والأصل عدم تعدد القديم ، فالمجاز أولى لأنه ليس معه تكثير القدماء .

مغايرة صفة التكوين للقـدرة

قالت الماتريدية التكوين صفة قديمة قائمة بذاته تعالى بها تتكون الأشياء وقت وجودها فيما لا يزال ، وأما القدرة فهى صفة بها يصح التأثير والإيجاد ، فصفة التكوين وظيفتها الإيجاد بالفعل وأما القدرة فوظيفتها تصحيح الإيجاد بمعنى أن الممكن تتعلق القدرة به أزلاً لتصحح إيجاده ، وصفة التكوين توجده فيما لا يزال .

وقال الأشاعرة القدرة صفة وظيفتها الإيجاد بالفعل فى وقته . أما صحة صدور الممكن فهى لازمة لإمكانه الذاتى ، لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل ، فلا تحتاج صحة الصدور إلى شىء وراء ذلك ، إنما الذى يحتاج إلى مخصص هو صدور الوجود بخصوصه ، وهذا تكفى فيه الإرادة المرجحة لأحد الطرفين ، فلا حاجة إلى إثبات صفة التكوين .

وقال الكمال بن الهمام فى المسايرة ما مضمونه أن القول بقدم صفة التكوين لمتأخرى الحنفية من عهد أبى منصور الماتريدى وليس فى كلام أبى حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بأن التكوين صفة قديمة .

وكل ما فى الباب أنه نقل عن أبى حنيفة عبارة أخذ منها المتأخرون قدم صفة التكوين ، وهذا نص عبارة أبى حنيفة كما نقلها الطحاوى عنه (وكما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارى ، له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخلق ولا مخلوق ، وكما أنه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحقاق اسم الخالق قبل إنشائهم ، ذلك بأنه على كل شىء قدير) . وهذه العبارة لا تفيد قدم صفة التكوين ، بل آخرها يفيد حدوثها لأن قوله (ذلك بأنه على كل شىء قدير) تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق ، فلسم الخالق

والحال أنه لا مخلوق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل . وهذا المستفاد من عبارة أبى حنيفة لا يخالف ما يقوله الأشاعرة وبهذا يتبين أن متأخرى الحنفية ليس لهم مستند فى كلام المتقدمين على دعواهم ، وقد علمت أن الأدلة الأخرى التى استندوا إليها لم تسلم من القدح فالحق مع الأشاعرة،وهذا الذى ذكره ابن الهمام أقرب إلى التحقيق مما قال غيره من الكاتبين فى هذا المقام .

مبحث الرؤية

الكلام على هذا المبحث ينحصر فى ثلاثة مواضع :

الأول فى جواز رؤيته سبحانه وتعالى الثانى وقوعها فى الآخرة الثالث فى ذكر شبه المخالفين وردها .

جواز الرؤية

اتفق علماء الكلام على أن كلا من الرؤية والعلم متغايران ، فإنه إذا حصل إدراك لأمر (ما) بما يميزه عن غيره سواء كان حداً أو رسماً تحقق عند المدرك نوع من الانكشاف لذلك المدرك يسمى علماً ، وإذا حصل إبصار لذلك المدرك بعد هذا الانكشاف حصل عند المدرك نوع من الانكشاف يزيد على ذلك النوع المسمى علماً وهذا النوع يسمى رؤية .

واتفقوا أيضاً على أن الله تعالى يجوز أن ينكشف لعباده انكشافاً علمياً تاماً ، بأن يخلق الله تعالى فى العباد علماً تاماً ضرورياً بذاته .

واتفقوا أيضا على أن الرؤية الحاصلة بين الحوادث لبعضهم فى الدنيا إنما تكون فى مكان وجهة ، وبواسطة ارتسام صورة من المرئى فى العين ، أو اتصال الشعاع

الخارج من العين بالمرئى ، واختلفوا بعد ذلك فى أن الرؤية المغايرة للعلم هل يصح أن تقع على ذات البارى بدون المقابلة والجهة ، ولوازم الرؤية فى الشاهد ، قال أهل السنة نعم [1] ، وقال غيرهم لا ، وهذا هو محط النزاع بين الفريقين .

أدلة أهل السنّة

استدل أهل السنّة على جواز رؤية الله تعالى بالنقل والعقل ، أما النقل فقوله تعالى حكاية لما حصل من سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام وإجابة البارى سبحانه وتعالى له ﴿**قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا**﴾ [2] والاستدلال بهذه الآية من جهتين ، فالجهة الأولى طلب موسى للرؤية والجهة الثانية تعليق الرؤية على استقرار الجبل ، ونظم الدليل من الجهة الأولى هكذا :

لو لم تكن رؤية الله تعالى جائزة لما طلبها موسى عليه السلام ، لكنه طلبها ؛ ينتج الرؤية جائزة .

والدليل على أنه طلبها القرآن وهو قوله ﴿ رب أرنى أنظر إليك ﴾ ، والإجماع قبل ظهور المخالف والتواتر .

ودليل لزوم عدم الطلب لعدم الجواز الذى انحصر فى الاستحالة فى هذا المقام أن الرؤية لو كانت مستحيلة وطلبها موسى عليه السلام لكان طلبها ، إما عبثاً ، وإما جهلاً ، فإن الحال لا يخلو من أن يكون موسى عالماً بالواجب لله ،

---

(1) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١١٥ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٨٢ وما بعدها .

(2) سورة الأعراف الآية رقم ١٤٣ .

والمستحيل عليه ، والجائز ، ومن أن يكون غير عالم ، فإن كان عالماً كان طلب للرؤية عبثاً لأنه يطلب أمراً يعلم أنه يستحيل حصوله عقلاً ، وإن كان غير عالم لم يصلح أن يكون نبياً لجهله بأصول التوحيد ، وكل من العبث والجهل المذكور لا يجوز بالنسبة للأنبياء ، فثبت أن الرؤية جائزة .

وأما نظم الدليل من الجهة الثانية فهكذا : الرؤية معلقة على أمر ممكن ، والمعلق على ممكن[1] النتيجة الرؤية ممكنة . وكبرى الدليل واضحة ، ومسلمة ، وأما الصغرى فدليلها أن الرؤية معلقة على استقرار الجبل وعدم تحركه ، وهذا ممكن ضرورة ، لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال .

ما أورده المانعون للرؤية على هذا الدليل

المانعون للرؤية أوردوا شبهاً على هذا الدليل من الجهتين السابق ذكرهما أما الأولى فقالوا لا نسلم الاستثنائية القائلة إن موسى طلب الرؤية بل كان طلبه للعلم الضرورى بذاته تعالى ، وعبر عن العلم بالرؤية ، لأنه لازمها ، وإطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم شائع فى الاستعمال ، فكأنه قال : اجعلنى عالماً بك علماً ضرورياً . ويجاب عن ذلك بأن حمل الرؤية على العلم خلاف الظاهر ، ولا ضرورة تدعو إليه ، وبأنه لا يطابق الجواب وهو قوله تعالى ﴿ لن ترانى ﴾ ، فإنه نفى للرؤية بإجماع المعتزلة ، لا للعلم الضرورى ، وبأن الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بإلى نص فى الرؤية لا تحتمل العلم ، ومن نوع هذه الشبهة ما قاله بعض المعتزلة من أن المطلوب لموسى ليس الرؤية بل المطلوب علامة من علامات الساعة ، ويكون فى الكلام مضاف محذوف ، والتقدير أنظر إلى علامة تدل على الساعة .

ويجاب

عنه أيضاً بأنه خلاف الظاهر ، وبأنه لا يطابق الجواب وهو قوله ﴿ لن تراني ﴾ .

وقال المانعون أيضاً سلمنا الاستثنائية القائلة إنه طلب الرؤية ، وكان طلبه لها مع العلم باستحالتها ، ولكن نمنع لزوم العبث ، لأنه سألها لأجل قومه لما قالوا (أرنا الله جهرة) ، وقالوا ﴿ لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾ [1] فإنه رأى أنه لو أجابهم بأنها مستحيلة كذبوه فى قوله ، فطلب الرؤية ، وأضاف الطلب إلى نفسه لأجل أن يعلموا من إجابة الله له بأنه لن يراه ، أنهم لا يرونه من باب أولى ، وإذا كان الغرض إقناع قومه بطريق الإلزام لا يلزم العبث فى طلبه .

ويجاب عن ذلك بأن الذين طلبوا من موسى رؤية البارى إن كانوا مصدقين به كفاه فى دفعهم قوله إن الرؤية مستحيلة ، بل كان الواجب أن يزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم عن قولهم ﴿ اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ﴾ بقوله ﴿ إنكم قوم تجهلون ﴾ ، ولا يؤخر الرد عليهم لأنه إقرار للباطل . وإن كانوا غير مصدقين لموسى عليه السلام لم يصدقوه أيضاً فى قوله : إن الله تعالى قال ﴿ لن تراني ﴾ فإنهم لم يكونوا حاضرين وقت الجواب ولم يسمعوه .

ولو سلمنا أن السؤال كان لأجل قومه فموسى لم يقل لهم إن الرؤية مستحيلة ، بل قال إن الله تعالى قال ﴿ لن تراني ﴾ وهذا الجواب لا يفيد الاستحالة . وقال المانعون أيضاً سلمنا الاستثنائية وأنه طلب الرؤية وكان طلبه لها مع علمه بالاستحالة ، ولكنه أراد بذلك الطلب زيادة الطمأنينة بإضافة الدليل السمعى إلى الدليل العقلى الحاصل له من قبل المفيد للاستحالة . ويجاب عن ذلك الدليل بأن طلب زيادة الطمأنينة لا مانع منه ، لكن لا يصح أن يكون بطريق محظور وهو طلب المحال الذى يوهم أن الطالب جاهل بالاستحالة ، فإن الإقدام على الطلب يشعر على الجواز . وقال المانعون أيضاً سلمنا أنه طلب الرؤية مع الجهل بأنها مستحيلة ، ولكن نمنع كون الجهل المذكور قادحاً فى نبوة موسى عليه

٤

(١) سورة البقرة الآية / ٥٥ .

السلام ، لأن المقصود من وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى هو التوصل إلى العلم بأنه حكيم فى تصرفه ، وأنه لا يفعل قبيحاً ، والغرض من البعثة هو الدعوة إلى أنه واحد ، وأنه كلف عباده بأوامر ونواه ، وهذا لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته .

ويجاب عن ذلك بأن عدم العلم باستحالة شيء وهو مستحيل قد يؤدى إلى تجويزه ، وتجويز المستحيل تجويز للنقص على البارى ، وهذا لا يصح من مكلف فضلا عن نبى .

وأما الجهة الثانية للاستدلال فقد أورد المانعون للرؤية على كل من مقدمتى الدليل نقضاً تفصيلياً فقالوا لا نسلم الصغرى القائلة : الرؤية معلقة على أمر ممكن بل الرؤية معلقة على مستحيل ، وهو استقرار الجبل حالة تحركه ، ويدل على ذلك قوله تعالى بعد قوله ﴿ ولكن انظر إلى الجبل ﴾ ﴿ فإن استقر مكانه فسوف ترانى ﴾ فإنه ذكر استقرار الجبل مرتباً بالفاء على النظر فيفيد أن المعنى إذا حصل استقرار الجبل عقب نظر موسى إليه بدون تراخ ، ولا يخفى أنه عند نظر موسى إلى الجبل كان الجبل متحركاً .

وهذا يدل على أن المعلق عليه استقرار الجبل حالة تحركه ، وهذا مستحيل فيكون المعلق وهو الرؤية مستحيلا . ويجاب عن ذلك بتسليم أن المعلق عليه استقرار الجبل حالة تحركه ، ونمنع كونه مستحيلاً لأن المعنى أن السكون يأتى بد[لا من] الحركة فتزول الحركة ويحصل السكون بدلها ، وهذا ليس بمستحيل . إنما المستحيل حصول السكون والحركة معاً فى آن واحد ، وليس هذا مراداً ، وأما النقض الوارد على الكبرى فحاصله تسليم الصغرى القائلة إن الرؤية معلقة على أمر ممكن ، ولكن نمنع الكبرى ، فيقال لا نسلم أن المعلق على أمر ممكن ممكن ، لأن التعا[ليق] بالممكن إنما يدل على الإمكان إذا كان الغرض بيان وقوع المشروط عند وقو[ع] الشرط ، وهذا لا يلزم دائماً فى التعليق ، بل قد يكون الغرض هو الإقناط الكلى وإفادة أن المشروط غير [و]اقع . والذى يعين حالاً من هذين الحالين القرائن ، و[قد] دلت القرائن هنا على أن [ال]غرض من ذلك التعليق هو الإقناط لا الإطماع ، و[...]

ذلك أن الله تعالى قال فى مقام التمدح ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ فنفى الرؤية هنا يدل على أن الغرض من التعليق الإقناط وقال تعالى ﴿ لن ترانى ﴾ ولن للتأبيد وورد فى مواضع كثيرة من القرآن استنكار طلب الرؤية حتى سمى فى بعض الآيات غلواً ، فهذه قرائن تدل على أن الغرض من التعليق الإقناط لا الإطماع ، ويجاب عن ذلك بأن الغرض من التعليق الإطماع لأنه هو الأصل فيه ، وأما الآيات المذكورة فسيأتى الجواب عنها عند ذكر شبه المعتزلة .

الدليل العقلى على جواز رؤيته تعالى

استدل أهل السنّة على جواز رؤيته سبحانه وتعالى بدليلين عقليين :

الأول قولهم النظر إلى البارى قد دل العقل على جوازه ، وكل ما دل العقل على جوازه لا يعدل عن ظاهر النص المفيد له ، النتيجة النظر إلى البارى لا يعدل عن ظاهر النص المفيد له . وكبرى الدليل مسلمة ، أما صغراه فدليلها أن النظر إلى البارى لا يؤدى إلى محال ، لأن الرؤية نوع كشف ، وعلم للرائى بالمرئى ، جرت عادة الله تعالى بأن يخلقه عند مقابلة حاسة البصر للمرئى ، ولا مانع عقلاً من خرق تلك العادة وحصول الكشف من غير أن ينقص ذلك الإدراك ، ومن غير مقابلة على مسافة مخصوصة ، ومن غير إحاطة بمجموع المرئى ، فقد ورد أن النبى ﷺ قال للصحابة المصلين معه سووا صفوفكم فإنى أراكم من وراء ظهرى ، فقد حصلت الرؤية مع انعدام المقابلة ، كما أنه سبحانه وتعالى يرانا من غير مقابلة فى جهة ، والرؤية نسبة خاصة بين طرفين : راء ومرئى ، فلو كانت الرؤية تستلزم عقلاً كون أحد الطرفين فى جهة لاقتضت كون الطرف الآخر فى جهة أيضاً ، لاشتراكهما فى تعلق الرؤية بكل منهما ، وحيث ثبت عقلا عدم توقف صحة تعلق الرؤية على الكون فى جهة أحد الطرفين لزم أيضاً عدم التوقف فى الطرف الآخر لاشتراكهما فى التعلق ، وإلا كان تحكماً محضاً ، وكذلك نرى السماء ولا

نحيط بها ، فلا يلزم من الرؤية الإحاطة فلا مانع من أنا نرى البارى ولا نحيط به ، وبالجملة حيث إنه لم يترتب على فرض وقوع الرؤية محال فهى جائزة .

الدليل الثانى كما جاز أن يعلم البارى من غير كيفية وإدراك صورة جاز أن يرى كذلك لأن الرؤية نوع من العلم ، وكون الرؤية فى الشاهد لابد لها من بعد خاص بين الرائى والمرئى ، ومقابلة وإدراك صورة ، وإحاطة بعض المرئيات ، فمنشؤه كون المرئى جسماً ، فلابد من المقابلة والبعد الخاص ، وليست هذه الأمور المذكورة معلولة للرؤية عقلاً بحيث إنه كلما تحققت الرؤية تحققت هذه الأمور ، بدليل حصول الرؤية مع انتفاء الإحاطة كما فى رؤية السماء ، ومع انتفاء المقابلة كما فى رؤية النبى للصحابة وهم خلفه فى الصلاة ، ومع انتفاء البعد المخصوص والمقابلة كما فى رؤية البارى لنا وإلى هنا انتهى الكلام فى مبحث جواز الرؤية .

وقوع رؤية البارى فى الآخرة

استدل القائلون بوقوع الرؤية فى الآخرة بالكتاب والسنّة .

أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ [1] وبيان ذلك أن النظر ورد فى لغة العرب بمعنى الانتظار ، وبمعنى التفكر ، وبمعنى الرأفة والعطف ، وبمعنى الرؤية ، لكنه إذا كان بمعنى الانتظار تعدى بنفسه ، وإذا كان بمعنى التفكر تعدى بفى وإذا كان بمعنى الرأفة والعطف تعدى باللام ، وإذا كان بمعنى الرؤية تعدى بإلى ، مثال الأول قوله تعالى **﴿ انظرونا نقتبس من نوركم ﴾** [2] أى انتظرونا وقوله تعالى **﴿ ما ينظرون إلا صيحة واحدة ﴾** [3] أى ما ينتظرون وقول الشاعر :

---

(١) سورة القيامة الآية ٢١ ويرجع إلى شرح المواقف جـ ٨ ص ١٣٠ وما بعدها .
(٢) سورة الحديد الآية ١٣ .
(٣) سورة يس الآية ٤٩ .

وإن بك صدر هذا اليوم وَلَّى   فإن غداً لناظره قريب

أى لمنتظره .

ومثال الثانى قولهم نظرت فى شئونى أى فكرت فيها ، ومثال الثالث قولهم نظر الأمير لفلان ، أى عطف عليه ورأف به ، ومثال الرابع قول الشاعر :

نظرت إلى من أحسن الله وجهه   فيا نظرة كادت على وامق تقضى

أى رأيت من أحسن الله وجهه ، ومنه تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ ، ومعنى الآية وجوه يوم القيامة متهللة ، فرحة مستبشرة ، ترى ربها وتستغرق فى مطالعة جماله ، بحيث تغفل عما سواه ، وحيث كان النظر فى الآية متعدياً بإلى واستعمالات العرب تقتضى بأن النظر إذا تعدى بإلى كان بمعنى الرؤية فالآية تفيد المطلوب وهو رؤية الله تعالى فى الآخرة .

وأما السنة فالحديث المشهور الذى رواه واحد وعشرون من أكابر الصحابة ولفظه من رواية أبى هريرة فى الصحيحين (أن الناس قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ، فقال رسول الله ﷺ هل تضارون فى القمر ليلة البدر ، قالوا لا يارسول الله ، قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب ، قالوا لا يارسول الله ، قال فإنكم ترونه كذلك [1]) ومعنى (هل تضارون) بتشديد الراء هل يحصل لكم فى ذلك ما تقصر معه الرؤية ، بحيث تشكون فيها ، وقال بعض المحققين إن أحاديث الرؤية متواترة معنى اهـ ، فالمتبادر من ظاهر الحديث بقرينة السؤال التخصيص فى خصوص الرؤية دون سواها ، فحمل الحديث على معان أخر مخالفة للظاهر ، فلا يصار إليه ، لأنه لا مقتضى له .

والمانعون لوقوع الرؤية فى الآخرة منعوا فى الاستدلال بالآية وقالوا إنها تحتمل أوجهاً أخر غير الدلالة على الرؤية ، والدليل متى تطرقه الاحتمال سقط به

---

(١) راجع أبو داود فى كتاب السنة جـ ٤ حديث ٤٧٢٠ وشرح صحيح مسلم للنووى جـ ٣ ص ١٧ .

الاستدلال ، فلا تصلح الآية دليلاً على وقوع الرؤية فى الآخرة ، وبيان ذلك الأوجه أولاً أن لفظة (إلى) فى الآية لا يتعين أن تكون حرفاً ، بل يجوز أن تكون إسماً مفرداً جمعه آلاء ، فتكون مفعولاً به للنظر بمعنى الانتظار ، ويكون معنى الجملة منتظرة نعم ربها ، ويشهد لصحة هذا الاحتمال قول الشاعر :

أبيض لا يرهب النزال ولا يقطع رحماً ولا يخون إلى أى نعمة

ثانياً إننا نمنع قولكم[1] إن النظر الموصول بإلى نص فى الرؤية ، فقد جاء بمعنى الانتظار قال الشاعر :

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتى بالفلاح

أى منتظرات إتيان الرحمن بالنصر والفوز ، وقال الشاعر :

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج إلى طلوع الهلال

أى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال .

ثالثاً إن النظر الموصول بإلى حقيقة فى تقليب حدقة العين ، ويدل على ذلك قولهم نظرت إلى الهلال فما رأيته ، وقوله تعالى ﴿ وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون ﴾ ، وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وإلا لكان فى الشاهد المذكور فى الآية تناقض ، ولا ملزوماً لها لزوماً عقلياً ، بل إن كان ملزوماً فالتلازم عادى مصحح للتجوز . فاستعمال النظر فى الرؤية حينئذ يكون مجازاً ، ولا يتعين هذا المجاز فى الآية لاحتمال أن يكون المعنى ناظرة إلى نعم ربها ، ولا مرجح لترك ذلك الاضمار إلى هذا المجاز .

ويدفع الاحتمال الأول بأن جعل (إلى) مفرد الآلاء خلاف الظاهر لأنه يستلزم كون النظر فى الآية بمعنى الانتظار ، والنظر بمعنى الانتظار لا يسند إلى

---

(١) فى المطبوعة (إنما) وهو خطأ مطبعى والصواب ما كتبناه .

الوجه ، فلا يقال وجه زيد منتظر ، وحيث كان وجه الاحتمال لا يساعد عليه التركيب فلا يقدح فى الاستدلال ، وقول الشاعر : أبيض لا يرهب النزال البيت طعن فيه الإمام الرازى بأن فيه خطأ من جهة اللغة ، فإنه لا يقال لغة خان النعمة ، وإنما يقال كفرها ، والبيت منسوب إلى الأعشى ، ويدفع النقد الثانى بمنع مجيء النظر الموصول بإلى بمعنى الانتظار والاستشهاد بقول الشاعر : وجوه ناظرات يوم بدر لا يفيد ، لأنه يحتمل أن يكون المعنى وجوه ناظرات إلى جهة الله ، وهى العلو فى عرف العرب ، ويحتمل أن يكون المعنى ناظرات إلى آثار الله تعالى من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التى أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين ، كذلك قول الشاعر كل الخلائق ينظرون سجاله ، هذا البيت ليس نصاً فى أن النظر بمعنى الانتظار ، بل يجوز أن يكون المعنى يرون عطاءه . ولو سلمنا أن النظر الموصول بإلى يستعمل بمعنى الانتظار فلا يصح حمله فى الآية عليه لأن الآية سيقت لتبشير المؤمنين ، وذلك يستدعى كون المذكور من جنس ما لا يقارنه الغم عادة حتى تشتد الرغبة فيه ، والانتظار غم فى العادة فلا تحمل الآية عليه ، وأما الاحتمال الثالث فيدفع بأن النظر الموصول بإلى حقيقة فى الرؤية ، ويشهد بذلك النقل عن أئمة اللغة ، والتتبع لموارد الاستعمال ، ولو تنزلنا وقلنا إن النظر حقيقة فى تقليب الحدقة نحو المرئى طلباً لرؤيته ، فالحقيقة هنا فى الآية متعذرة ، لأنها تقتضى مقابلة وجهه وهى مستحيلة عليه تعالى ، فوجب التجوز عليه ويتعين إرادة الرؤية من باب إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب ، لأنه أقرب المجازات إلى الحقيقة حتى النص بالحقائق والله أعلم .

الشبه التي استند إليها المانعون لرؤية البارى سبحانه وتعالى

المانعون لرؤية البارى سبحانه وتعالى استندوا إلى شبه عقلية وشبه سمعية أما الشبه العقلية فثلاث الأولى شبهة المقابلة [1] ويقال فى تقريرها وشرحها لو كان البارى مرئياً لكان مقابلاً للرائى ضرورة ، ولو كان مقابلاً للرائى لكان فى حيز ، لكن كونه فى حيز باطل ، لأنه إما أن يكون متحيزاً بالاستقلال فيكون جوهراً ، وإما أن يكون متحيزاً بالتبع فيكون عرضاً ، وكونه جوهراً أو عرضاً باطل ، لما تقدم فى بحث تنزهه عن النقائص ، فما أدى إليه وهو كونه مرئياً باطل ، فثبت نقيضه وهو أنه ليس بمرئى وهو المطلوب .

والجواب عن هذه الشبهة أن لزوم المقابلة ممنوع ، لأن الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله متى شاء ، ولأى شيء أراد (ﷺ) [2] بدليل أن النبى رأى من كان خلفه فى الصلاة ، ولو سلمنا لزوم المقابلة فى الشاهد فلا تلزم فى الغائب ، لأن لزومها فى الشاهد اقتضاه كون المرئى جسماً ، وليس ذلك من لوازم الرؤية . ويجاب أيضاً عن هذه الشبهة بأن قولكم بلزوم المقابلة فى رؤية البارى جاء من قياس الغائب على الشاهد ، فجعلتم رؤية البارى مثل رؤية الحوادث ، وهذا القياس غير صحيح ، لأنا إما أن نقول : ماهية رؤية البارى غير ماهية رؤية الحوادث ، وإما أن نقول إن ماهية الرؤيتين واحدة والاختلاف بينهما من حيث الهوية ، وإذا اختلفا ماهية أو هوية فلا مانع من اختلافهما فى الشروط واللوازم ، فلا يلزم من كون المقابلة ضرورية فى رؤية الحوادث أن تكون لازمة فى رؤية البارى .

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٢٥ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٨٦ وما بعدها

(٢) هذه العبارة مقدمة من تأخير فهى خطأ مطبعى ، والصواب ولأى شيء أراد ، بدليل أن النبى ﷺ رأى من كان خلفه فى الصلاة ... الخ .

الثانية من الشبه العقلية شبهة الشعاع (١) والانطباع وحاصلها أن رؤية البارى إما أن تكون بواسطة اتصال شعاع العين بالمرئى وهو البارى ، كما هو رأى بعض العلماء فى كيفية الإبصار ، وإما أن تكون بواسطة انطباع صورة المرئى فى حدقة الرائى على رأى البعض الآخر ، وكلاهما ممتنع فى حق البارى سبحانه وتعالى ، لأن اتصال شعاع العين بالمرئى يستلزم المقابلة والجرمية ، والانطباع يستلزم صورة وجرماً ، والكل محال على الله ، فبطل ما أدى إليه وهو جواز الرؤية .

والجواب عن هذه الشبهة منع كون رؤية البارى تستلزم ما ذكر ، لأن هذا الاستلزام حصل فى الشاهد بسبب كون المرئى جسماً ، والله سبحانه وتعالى ليس بجسم ، ويجاب أيضاً عن هذه الشبهة بأن رؤية البارى مخالفة لرؤية الحوادث ماهية أو هوية ، فلا مانع من أن تكون مختصة بقيود وشروط تخالف القيود والشروط اللازمة لرؤية الحوادث .

الشبهة الثالثة شبهة الشروط (٢) **وحاصلها** أن الأبصار فيما بيننا يجب حصوله إذا تحققت شروطه فكذلك فى جانب البارى إذا تحققت شروط الرؤية تحصل وجوباً ، وبيان ذلك بإيضاح أن شروط إبصار الحادث ثمانية : **الأول** أن تكون حاسة الإبصار سليمة **الثانى** كون الشيء حاضراً وقد انتفى ما يضاد الإبصار من نوم أو غفلة أو توجه إلى شيء آخر .

الثالث مقابلة المرئى للحاسة ، **الرابع** عدم صغر المرئى جداً ، **الخامس** أن لا يكون المرئى قريباً جداً **السادس** أن لا يكون المرئى بعيداً جداً **السابع** أن يكون المرئى ذا لون **الثامن** عدم الحجاب الحائل ، فمتى تحققت هذه الشروط الثمانية تحققت الرؤية ، ولا يمكن أن تتخلف .

وأما رؤية **البارى** **فشرطها** سلامة الحاسة وجواز الرؤية فقط ، وحيث كان تحقق شروط الإبصار فى الشاهد يستلزم تحقق الرؤية ، فكذلك تحقق شرطى الرؤية

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٣٩ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٨٧ الطبعة السابقة .

(٢) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ١٣٤ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٨٧ وما بعدها

فى الغالب يستلزم حصولها ، فلو كانت رؤية البارى جائزة لوجب حصولها فى الدنيا دائماً لكل سليم الحاسة ، وفى الجنة على الدوام لتحقق شرطها ، لكن حصولها فى الدنيا منفى بالضرورة ، واستدامتها فى الآخرة منفية للإجماع القائم على أن أهل الجنة يرون الله فى بعض الأحيان ويتمتعون بأنواع أخرى فى بعض الأحيان .

والجواب عن هذه الشبهة أن رؤية البارى قد تتوقف على شرط آخر لم يحصل فى الدنيا وسيخلقه الله تعالى فى الأبصار يوم القيامة ، بحيث تقوى على رؤيته ، فلا يلزم من تحقق سلامة الحاسة فى الدنيا حصول الرؤية ، أو يقال إن الرؤية لا يجب حصولها عند تحقق الأمور المذكورة ، لأنها معدات وليست شروطاً ، ولا يجب تحقق الشىء عند وجود معداته ، لأن المعدات تهىء الشىء للحصول ولا يلزم الحصول للفعل .

الشبه السمعية

الشبه السمعية التى استند إليها المانعون لرؤية البارى أربع :

الأولى قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصارُ وهو يدرك الأبصارَ وهو اللطيف الخبير ﴾[1] . احتج المانعون لرؤية البارى بهذه الآية من وجهين : **الأول** أن إدراك البصر إما أن يكون هو نفس الرؤية فيكون إثباته إثباتاً لها ونفيه نفياً لها ، ولفظ الأبصار فى الآية ذكر بصيغة الجمع المعرف بأل ، والجمع الذى بهذه المثابة يفيد الاستغراق والعموم ، حيث لا قرينة تقصره على معهود خاص ، أو بعض غير معين ، وحينئذ تكون الآية مفيدة أن الله تعالى لا يراه أحد فى المستقبل نصاً إن قلنا باتحاد الرؤية والإدراك : ولزوماً إن قلنا بأن إدراك البصر لازم الرؤية ، فالقول بأن المؤمنين يرون الله تعالى فى الجنة تكذيب ورد المستفاد من الآية ، والكذب على الله تعالى محال ، فبطل ما أدى إليه وهو كون المؤمنين يرون ربهم فى الجنة .

---

(١) الآية فى سورة الأنعام رقم ١٠٣ ، راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٣٩ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٨٨ وما بعدها .

وللقائل أن يقول المعروف أن أداة السلب إذا تسلطت على أداة العموم أفادت سلب العموم ، وبعبارة أخرى أفادت سلباً جزئياً ، وفى الآية المذكورة تسلطت أداة السلب وهى (لا) على أداة العموم وهى (أل) الداخلة على (أبصار) فتفيد أن الله تعالى لا يراه جميع الناس ، وهذا لا يمنع من أن بعض الناس يراه ، فالقول بأن المؤمنين الذين هم بعض الناس يرونه لا يصادم الآية ولا يعارضها ، ولا يعطل ما أفادته . **وأجاب المانعون** عن ذلك بأن أداة السلب إذا تسلطت على أداة العموم قد تفيد عموم السلب ، كما فى قوله تعالى ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ [1] وقوله تعالى ﴿ ولا تطع الكافرين والمنافقين ﴾ [2] وقد تفيد سلب العموم كما فى قول القائل (لم يأخذ كل الدراهم) ومنشأ هذا أن النسبة فى الكلام قد يلاحظ فيها قيامها بكل الأفراد ثم يسلط النفى عليها فيكون الكلام لسلب العموم ، وقد يلاحظ النفى حاصلاً أولاً ثم يحصل الإسناد إلى الكل ، فيكون الكلام من باب عموم السلب ، فإن قامت قرينة تعين أحد الاعتبارين عمل بمقتضاها ، وإن لم تقم قرينة يحمل التركيب على ما كثر استعماله . ولقد رأينا مثل هذا التركيب فى الكتاب العزيز مستعملاً بكثرة فى أفادته عموم السلب ، وحينئذ يحمل قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ على ذلك الكثير حيث انعدمت القرينة ، فيكون من باب عموم السلب ، خصوصاً وأن قوله تعالى ﴿ وهو اللطيف ﴾ يساعد على ذلك ، لأنه فى قوة التعليل لقوله ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ فإن من أحكام اللطيف أنه لا يرى .

الوجه الثانى للاستدلال بالآية أن قول الله تبارك وتعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ توسط بين آيتين : الأولى قوله تعالى ﴿ ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل ﴾ والثانية قوله تعالى ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ كلتاهما ذكرت للتمدح كما هو واضح ، والأسلوب

العربى الفصيح يقضى بأن ما ذكر ليس بمدح بين مدحين ركيك مستهجن ، فوجب أن يكون مدحاً ، وإذا كان نفى إدراك الأبصار للبارى الذى هو الرؤية مدحاً كان ثبوت الرؤية نقصاً لأن ما يكون سلبه مدحاً يكون ثبوته نقصاً ، فيجب تنزيه البارى سبحانه وتعالى عنه .

والجواب عن هذه الشبهة أن الآية نفت إدراك الأبصار لله تعالى ، وحيث كان المخاطب بهذه الآية العرب لغرض إفهامهم ، فالمتبادر إدراك الأبصار المعروف عندهم الذى من شرطه انطباع صورة المرئى فى حدقة الرائى ، أو خروج شعاع من عين الرائى يتصل بالمرئى ، وغير خفى أن نفى ذلك النوع عن البارى مدح ، لأنه منزه عن النقص ، ونحن لا نقول بثبوت ذلك النوع من الرؤية وقد بينا فى صدر المبحث نقطة النزاع .

الشبهة الثانية

الشبهة الثانية من الشبه السمعية قوله تعالى ﴿ لن ترانى ﴾ [1] وبيانها أن الله سبحانه وتعالى خاطب سيدنا موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية فرد عليه بقوله ﴿ لن ترانى ﴾ ، وكلمة (لن) تدل على نفى ما دخلت عليه فى المستقبل على سبيل التأبيد ، فتكون الآية نصاً فى أن موسى عليه السلام لا يرى ربه أبداً ، ولا فى الجنة ، وإن قال لنا قائل إن (لن) لنفى ما دخلت عليه على سبيل التأكيد قلنا لا يضرنا هذا فى الاستدلال ، فإنا لو تنزلنا وسلمناه فالظاهر فى مثل هذا التركيب للطلق عن التقييد عموم الأوقات ، فتفيد الآية بحسب ظاهرها عدم رؤية موسى لربه فى جميع الأوقات فى الدنيا والآخرة ، وإذا لم يره موسى ربه فى الجنة لم يره غيره فيها إجماعاً . والجواب عن هذه الشبهة أن كون كلمة (لن) لتأبيد النفى لم

(١) راجع شرح المواقف جـ ٨ ص ١٤٢ وشرح المقاصد جـ ٢ ص ٨٨ .

حيث نقله عن واحد من أئمة اللغة الموثوق بهم)وإن أستفيد تأبيد النفي من تركيب فيه لن فهو بواسطة القرينة ولا قرينة هنا ، ولو تنزلنا وقلنا إنها تفيد النفي على سبيل التأبيد فالظاهر أن يكون بالنسبة للدنيا بقرينة السؤال ، وإن قلنا إنها لتأبيد النفي فالكلام معها لا يدل على كون النفي في عموم الأوقات لانعدام المفيد للعموم .

ولو تنزلنا وقلنا أنه يفيد عموم الأوقات بحسب الظاهر فلا يصح التعويل عليه في الاعتقادات ، فإنه لا يكفي فيها إلا الدليل اليقيني ، وأيضاً فسؤال موسى وطلبه للرؤية كان في الدنيا والأصل مطابقة الجواب للسؤال فيكون السؤال قرينة على تأبيد الجواب بحالة الدنيا .

الشبهة الثالثة من الشبه السمعية أن سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من القرآن الحكيم إلا استعظمه الله واستنكره ، حتى سماه ظلماً وعتوا ، ورتب الوعيد والذم عليه ، قال تعالى ﴿ يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ﴾[1] وقال تعالى ﴿ وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ﴾[2] وقال تعالى ﴿ وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ﴾[3] أى قال الكفار لولا أنزل علينا الملائكة ليخبرونا بأن النبى مرسل ، أو نرى ربنا ليأمرنا باتباعه وتصديقه فأقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا في أنفسهم بطلبهم الرؤية ، وعتوا بذلك عتوا كبيراً ، أى طغوا بطلبهم الرؤية طغياناً كبيراً . فهذه الآيات بحسب ذلك البيان تدل على أن طلب الرؤيا من الأعمال التى يترتب عليها العقاب والذم ، فحينئذ يكون طلب الرؤية غير جائز ويستوجب الذم والعقوبة .

---

(١) سورة النساء الآية رقم ٥٢ وراجع شرح المواقف ، جـ ٨ ص ١٤١ وما بعدها

(٢) سورة البقرة الآية ٥٥ .

(٣) سورة الفرقان الآية ٢١ .

والجواب أن الاستعظام والاستكبار لتعنتهم وعنادهم فى طلبهم لا لطلب الرؤية ، ولهذا عوقبوا على طلب إنزال الملائكة والكتاب عليهم مع أن إنزالهما ممكن بالاتفاق ، ولو سلمنا أن الاستعظام والاستكبار لطلب الرؤية فلأنهم طلبوها فى الدنيا وعلى الطريقة المألوفة المستلزمة للمقابلة والجهة ، لأنهم لا علم لهم بغير تلك الرؤية وهذه مستحيلة باتفاق الجميع .

الشبهة الرابعة من الشبه السمعية قوله تعالى ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء ﴾ [1] وجه الاحتجاج بهذه الآية أن الله سبحانه وتعالى قصر تكليمه للبشر على أحوال ثلاثة ، الأول الوحى ، الثانى كونه من وراء حجاب ، الثالث إرسال الرسول .

وكل واحد من هذه الثلاثة استلزم عدم الرؤية ، أما الوحى فلأنه لم يكن مشافهة بل كان فى المنام ، أو بطريق الإلهام فليس معه رؤية ، وأما التكلم من وراء حجاب فاستلزامه لعدم الرؤية ظاهر ، وأما إرسال الرسول وإيحاؤه فإنه صريح فى عدم المشافهة المستلزم لعدم الرؤية ، وإذا ثبت عدم الرؤية وقت الكلام فهو ثابت أيضاً فى غير وقت الكلام ، لأنه لا قائل بالفصل .

والجواب أن قصر تكليم الله تعالى للبشر على الأحوال الثلاثة إنما هو فى دار الدنيا ونحن لا نقول بالرؤية فيها ، ويؤيد هذا ما قيل فى سبب نزول الآية وهو أن اليهود قالوا لنبينا محمد ﷺ ليس النبى إلا من كلمه الله ونظر إليه ، كما كلم موسى ونظر إليه ، فلا نؤمن بك حتى يحصل لك ما حصل لموسى ، فقال النبى ﷺ لم ينظر موسى إلى الله ، فنزلت الآية لتصديق النبى ﷺ فى قوله ، وحينئذ فالآية لا تعارض القول بحصول الرؤية فى الجنة .

---

[1] سورة الشورى الآية ٥١ .

إذا تأملت فى الشبه العقلية التى استند إليها المانعون لرؤية البارى سبحانه وتعالى تراها تكاد تصرح بأن الذى دعاهم إلى القول بعدم جواز الرؤية ووقوعها ، هو تنزيه البارى سبحانه وتعالى عن أن يكون مماثلاً للحوادث ، حيث أن الرؤية المألوفة تستلزم هذه المماثلة .

وإذا نظرت إلى إجابة المجوزين للرؤية عن هذه الشبه تراها صريحة فى أن الرؤية التى قالوا بها تخالف رؤية الحوادث ماهية أو هوية ، وحينئذ فالخلاف بين الفريقين لم يتوارد على نقطة واحدة ، فإن الرؤية التى نفاها المانعون هى الرؤية التى تلزمها المقابلة وانطباع الصورة فى الحدقة ، والإحاطة بجوانب المرئى . وأما التى أثبتها المجوزون للرؤية فهى التى لا تستلزم شيئاً مما ذكر ، وحينئذ يكون الخلاف لفظياً .
وقال الأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية ما معناه إن قول الله تعالى ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ يكاد يكون محكماً فى أن الله تعالى يرى وتأيد المستفاد من هذه الآية بالأحاديث الصحيحة ، واستمر الأمر فى السلف على جواز الرؤية ووقوعها على إجماله ، حتى أخذ الناس يتناوشون بالبراهين فانكشف لديهم أن الله تعالى مخالف للحوادث ، فليس جسماً ولا فى جهة ، وليس فى صورة ، فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التى هى به عندنا ، واتفق كل العلماء على ذلك ، ثم افترقوا فى مقالاتهم ، فمنهم من أخذ بطرف الإثبات لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا ، ومنهم من أخذ بطرف النفى مستدلاً بما يترتب على هذا الوجه المعروف ، فعلمنا من ذلك أن النزاع بينهم ليس حقيقياً ، فإن المثبت نفى جميع لوازم الرؤية ما عدا الانكشاف ، والنافى للرؤية إنما ينفى لوازم هذه الرؤية المألوفة ، كتب فى رسالة التوحيد ما يوافق هذا .

كذلك حقق شيخنا الأستاذ الكبير الشيخ محمد بخيت فى كتابه القول المفيد فى علم التوحيد أن الخلاف بين المانعين والمجوزين للرؤية لفظى ، وأنه لا خلاف

بين الفريقين إلا فى تسمية ما يخلقه الله تعالى فى الجنة للمؤمنين من الانكشاف التام . فالمانعون يسمونه علماً ضرورياً ، والمجوزون يسمونه إبصاراً أو رؤية .

وهذا هو الذى تميل إليه نفسى ، واختار عبد الحكيم فى كتابته على الخيالى على العقائد النسفية أن الخلاف معنوى فقال ما معناه إن نقطة النزاع هى أنه هل يحصل الانكشاف التام البصرى بدون الشروط المذكورة ، فالمانعون للرؤية قالوا لا يحصل والمثبتون للرؤية قالوا يحصل فالنزاع إذاً معنوى .

وعلى تسليم ما قاله عبد الحكيم فالحق مع مثبتى الرؤية لأن اللوازم من المقابلة والانطباع والإحاطة بالمرئى لم تلزم الرؤية لذاتها ، بل لكون المرئى جسماً ، ومع ذلك فقد رأى النبى ﷺ من كان خلفه فى الصلاة ، ونرى السماء من غير إحاطة بجوانبها ، والله يرانا بدون مقابلة ، فيعلم من هذا أن الشروط واللوازم المعروفة عادية فيجوز تخلفها والله أعلم .

مبحث أفعاله تعالى

هذا المبحث يشتمل على ستة مطالب :

الأول أفعال العباد .

الثانى أنه مريد لجميع الكائنات .

الثالث الحسن والقبيح .

الرابع الله لا يجب عليه شىء .

الخامس تكليف ما لا يطاق .

السادس أفعال الله تعالى هل تعلل .

الأول : أفعال العبـاد

ذكر علماء الكلام مبحث أفعال العباد ضمن المطالب التى اندرجت تحت أفعال الله تعالى ، لأن البحث فيها راجع إلى أن خلق الأفعال الاختيارية للعباد هل هو من جملة أفعال الله [١] تعالى ، فالأشاعرة ومن وافقهم قالوا نعم ، والمخالفون لهم قالوا ليس خلق أفعال العباد الاختيارية من جملة أفعال الله تعالى . وإنى أقدم بين أيدى المطلعين على هذه المذكرة خلاصة لكلام الكاتبين فى هذا الموضوع ، أرجو بمشيئة الله تعالى أن تنال قبولاً ونفى بالمقصود .

اختلف علماء الكلام فى أفعال العباد من حيث كونها اختيارية أو اضطرارية ، فقالت الجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان ويلقبون بالجبرية ، إن أفعال العباد جميعها اضطرارية وليس للعبد فعل اختيارى [١] أصلاً ، وقالوا إن إضافة الأفعال إلى العباد وإسنادها إليهم مجاز ، فقولنا ضرب زيد ، وذهب عمرو ، بمنزلة قولنا طال الغلام ، وأبيض الشعر ، أى من قبيل إسناد الشىء إلى محله ، لا إلى محصله ، وقال الجمهور من أشاعرة وماتريدية ، ومعتزلة وحكماء ، إن أفعال العباد تتنوع إلى اختيارية واضطرارية .

استدل الجبرية على قولهم بأن دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال ، وحينئذ إما أن يكون فعل العبد مقدوراً لله تعالى فقط ، وإما أن يكون مقدوراً للعبد فقط ، والثانى غير مسلم ، لأن الدليل من العقل والنقل قضى بأن المؤثر فى

---

(١) لما اختلف الأشاعرة والمعتزلة فى أفعال العباد الاختيارية ، هل هى من فعل الله تعالى أو من فعل العبد ، وكان الأشاعرة يذهبون إلى أنها من فعل الله تعالى ذكر علماء الكلام هذه المسألة ضمن أفعال الله تعالى .

جميع الأشياء ومنها أفعال العباد هو الله تعالى ، فلا يكون للعبد تأثير أصلاً فى شىء (ما) فيكون مضطراً فى جميع أفعاله .

وفساد هذا القول ظاهر ، فإنه يؤدى إلى أنه لا تكليف ولا فائدة فى إرسال الرسل ، ولا معنى لترتيب الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ، وقولهم إن دخول مقدور واحد تحت قدرتين محال ، محله فيما إذا كان تعلق كل من القدرتين بالمقدور تعلق تأثير وإيجاد ، أما إذا كان تعلق قدرة البارى بفعل العبد للتأثير ، وتعلق قدرة العبد بفعله ليس للتأثير فلا مانع من ذلك ، وسيأتى بيانه فى هذا المبحث .

وأما ما ذهب إليه الجمهور من تنوع أفعال العباد إلى اضطرارية واختيارية فقد قضت به الضرورة والمشاهدة ، فإنا نفرق بين حركة الارتعاش ، وحركة البطش ،، ونحكم بأن الأولى ليس لقدرة العبد بها [1] فهى اختيارية والنصوص القطعية شاهدة بأن للعبد فعلاً اختيارياً قال تعالى **﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾** .

بعد أن اتفق جمهور علماء الكلام على أن للعبد فعلاً اختيارياً وفعلاً اضطرارياً ، وعلى أن الفعل الاضطرارى ليس لقدرة العبد دخل فيه ، لا بالتأثير أولا غيره [2] ، اختلفوا فى الفعل الاختيارى هل هو واقع بقدرة الله تعالى لا غير أو بقدرة العبد لا غير ، أو بمجموع القدرتين ، على أن تتعلقا بأصل الفعل أو بهما على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه .

---

(١) الكلام هنا فيه سقط ظاهر ، ونقص واضح ، وتصويبه أن الأولى وهى حركة الارتعاش ليس لقدرة العبد أى تأثير فيها أما الثانية وهى حركة البطش ففيها إرادة من العبد واختيار منه لها فهى اختيارية .

وقد اتفق العقلاء من العلماء على ذلك ، وهو أن هناك أفعالاً اضطرارية ، وأفعالاً اختيارية للعبد .

(٢) هكذا فى المطبوعة والصواب لا بالتأثير ولا بغيره بل ـ يقع ـ بمحض قدرة الله تعالى .

فقالت الأشاعرة إن فعل العبد الاختيارى مخلوق لله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير فيه ، ولا تعلق به من حيث الإيجاد .

وقال أكثر المعتزلة وجميع الحكماء فعل العبد الاختيارى واقع بقدرة العبد وحدها ، على سبيل الاستقلال ، وهذه القدرة أوجدها الله تعالى باختياره على رأى المعتزلة ، وبالإيجاب على رأى الحكماء ، بناء على أن الله تعالى فاعل عندهم بالإيجاب ، وعند غيرهم بالاختيار .

وقال الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايينى من أهل السنة ، والنجار من المعتزلة ، فعل العبد الاختيارى واقع بمجموع القدرتين : قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، وقال القاضى أبو بكر الباقلانى إن قدرة الله تعالى تعلقت بأصل الفعل ، وقدرة العبد تعلقت به من حيث وصفه ، كما فى لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء ، فإن اللطم حصل بقدرة الله تعالى ، وكونه طاعة إذا حصل للتأديب ومعصية إذا كان للإيذاء بقدرة العبد وتأثيره .

ولما كان مذهب الأستاذ أبى إسحاق ومن وافقه ، ومذهب القاضى أبى بكر لا يستدعى طولا ناسب أن نذكر أولا ما يتعلق بمذهبيهما لنتفرغ للكلام على مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة والحكماء فنقول : ذهب الأستاذ ومن وافقه إلى أن فعل العبد الاختيارى واقع بمجموع القدرتين ، فإن أراد بوقوعه بمجموع القدرتين أن كلا من القدرتين أثر على سبيل الاستقلال فهو باطل بداهة ، لما علم من أن اجتماع مؤثرين على أثر واحد محال .

(وقد نقل صاحب المواقف أن الأستاذ يجوز[1] اجتماع مؤثرين على أثر واحد وحينئذ يكون رد قوله من جهة أن الدليل الذى أنتج إحالة اجتماع مؤثرين على أثر واحد دليل قاطع مبطل لقوله بتجويز اجتماع مؤثرين على أثر واحد) وإن أراد أن

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١١٧ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٩٢ .

قدرة العبد لا تستقل بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى أثرت بواسطة هذه الإعانة فهو قريب من الصواب ، ولا يرد عليه لزوم اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، لكن المشهور من مذهبه ما نقله صاحب المواقف فيكون الرد عليه بإبطال تجويز اجتماع مؤثرين على أثر واحد ا هـ .

مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني

ذهب القاضي إلى أن أصل الفعل[1] بقدرة الله تعالى ، وكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد . فإن أراد بذلك أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية فقد جعل لقدرة العبد تأثيراً في خلق [illegible] الفعل ، [illegible] بوجودية تلك الصفة ، أو بأنها أمر اعتباري ، فإن الخالق [illegible] أمر اعتباري فيلزم على مذهبه ما يلزم مذهب المعتزلة وسيأتي [illegible] ، وإن أراد أن العبد مدخلاً في تحقيق ذلك الوصف ، وهذا الاحتمال هو الذي ذكره المصنف في تحقيق مذهب القاضي ، لزم عليه أن هذه الصفات أمور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله تعالى به ، أو مخالفته له فلا وجه لجعله أثراً للقدرة .

أدلة الأشاعرة

استدل الأشاعرة على ما ذهبوا إليه من أن فعل العبد الاختياري واقع بقدرة الله تعالى ، وليس لقدرة العبد تأثير في إيجاده بعدة أدلة ، بعضها عقلي وبعضها نقلي نكتفي في هذه المذكرة ببعضها .

---

(١) هكذا بالمطبوعة والأولى أن يقال : إلى أن أصل الفعل واقع بقدرة الله تعالى .

الأدلة العقلية

(١) فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى ينتج : فعل [1] العبد مقدور لله تعالى ، ثم تؤخذ هذه النتيجة وتجعل صغرى ثم تضم إليها كبرى فينتظم منهما قياس من الشكل الأول هكذا فعل العبد مقدور لله تعالى وكل ما كان مقدوراً لله تعالى لا يكون مقدوراً للعبد ينتج : فعل العبد ليس مقدوراً له .

ولما كانت النتيجة لا تسلم إلا إذا وصلت المقدمات إلى الضرورة إن لم تكن ضرورية ، أو سلمها الخصم ، وجب النظر فى المقدمات التى ذكرت فنقول المقدمة الصغرى فى القياس الأول مسلمة عند الجميع فلا كلام فيها ، ولما الكبرى فيمكن أن يقال فيها إن المحمول وهو « مقدور » إما أن يراد به أنه مما يدخل تحت قدرة الله تعالى ويصح أن تؤثر فيه ، وإما أن يراد به أنه مما تؤثر فيه قدرة الله بالفعل دون سواها .

فإن أريد الأول فهو مسلم ، ولكنه لا ينتج المدعى ، لأنه لا يلزم من كون القدرة صالحة للتأثير فيه أن تكون مؤثرة فيه بالفعل ، وإن أريد الثانى فغير مسلم ، لأن بعض الفرق يجعل التأثير فى بعض الممكنات لغير الله تعالى كالحكماء ، فإنهم قالوا إن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فصدر عن الإله العقل الأول فقط إلى آخر ما قالوه فى مسألة العقول العشرة ، وأن العقل العاشر هو المؤثر فى العالم السفلى ، والمفيض لصوره — وكذلك المجوس قالوا إن الشر ليس مقدوراً لله سبحانه وتعالى وإنما المؤثر فيه هو إله الشر وهو الشيطان .

ويمكن أن يختار الشق الثانى ويقال فى دفع ما ورد عليه أن ما نسب الى الحكماء ليس مذهبهم والتحقيق كما قاله الطوسى وغيره أنهم قائلون باسناد جميع

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٤٨ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ٩٤ الطبعة السابقة .

الممكنات إلى الله تعالى ، غاية الأمر أن مذهبهم فى فعل العبد الاختيارى كمذهب المعتزلة . أما قول المجوس باستناد الشرور إلى غير الله تعالى فلم يستندوا فيه إلى دليل . وللدعوى مبحث الوحدانية لإبطال قولهم ، وبهذا البيان تسلم النتيجة ، ولم يبق معنا إلا كبرى القياس الثانى ، ودليلها أنه لو كان المقدور لله تعالى مقدوراً للعبد للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد عند توجه كل من القدرتين إلى الفعل وهو محال فبطل ما أدى إليه وثبت نقيضه وهو المطلوب .

(٢) لو كان العبد موجداً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها ، لكن علمه بتفاصيلها باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو كون العبد موجوداً [1] لأفعاله ، فثبت نقيضه وهو أن العبد ليس موجوداً [2] لأفعاله ، ويلزم من هذا أن الإله هو الموجد إذ لا ثالث .

ولما كان القياس الاستثنائى لا يسلم إلا إذا سلمت الملازمة وبطلان التالى وجب بيان ذلك ، فنقول : وجه الملازمة أن إتيان العبد بفعل مغاير للفعل الذى توجهت إرادته إليه بزيادة أو نقص ، أو بفعل مباين ممكن ، لأن الجميع ممكن ونسبته إلى القدرة على السواء ، فلابد فى ترجيح فرد مخصوص على بقية الأفراد من مرجح ، والمرجح هو قصد ذلك الفعل دون غيره ، ولا يتأتى قصد الشيء إلا إذا كان معلوماً .

فثبت أنه لابد فى كونه موجداً من كونه عالماً ، وأما وجه بطلان التالى فأمور منها أن الماشى يقطع مسافة معينة فى زمان معين من غير شعوره بتفاصيل الأجزاء والأحياز التى بين المبدأ والمنتهى ، ولا باللحظات التى يتألف منها ذلك الزمان ومنها أن الناطق يأتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره بالأعضاء التى هى الاتها . ولا بحركات الأعضاء على التفصيل . ومنها أن

---

(١) هكذا فى الأصل (المطبوعة) والصواب موجداً .
(٢) هكذا فى الأصل والصواب موجداً .

الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء ولا بتفاصيل حركاتها .

وقد يقال إن العلم بالتفاصيل إنما يحتاج إليه إذا كان الإيجاد على وجه الأحكام والاتفاق [1] ، وهذا خاص بالبارى سبحانه وتعالى ، أما مجرد الإيجاد فيكفيه العلم الإجمالى وهذا وارد على الملازمة .

وقد يقال أيضاً نمنع بطلان التالى ونقول إنه يعلم بتلك التفاصيل ولكنه لا يشعر بذلك .

الأدلة النقلية للأشاعرة

قال الله تعالى ﴿ لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه ﴾ [2] ، وجه الاستدلال بهذه الآية أنها سيقت لإفادة أن الله هو المستحق للعبادة وحده ، لأنه هو الخالق لجميع الأشياء فيكون قوله ﴿ خالق كل شيء ﴾ علة مقتضية لاختصاصه بالعبادة ، ولا تكون مقتضية للتخصيص بالعبادة إلا إذا كان العموم المستفاد منها باقياً على حاله ، فيكون لفظ (شيء) متناولاً لأعمال العباد ، وخروج ذات الله تعالى وصفاته من لفظ شيء لا يخل بعمومه ، لأنه خرج بالعقل ، وهذا ليس تخصيصاً فى اصطلاح الأصوليين ، يخرج الصيغة عن عمومها ، إنما المخرج للعام عن عمومه هو المخصص اللفظى . ولم يوجد ، فبقيت على عمومها ، وقال تعالى ﴿ قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ﴾[3] وقال تعالى ﴿ وخلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾ وقال تعالى ﴿ إنا كل شيء

---

(1) هكذا فى الأصل (المطبوعة) والصواب الإتقان بالتون .
(2) سورة الأنعام جزء الآية رقم ١٠٢ .
(3) سورة الرعد جزء الآية رقم ١٦ .

خلقناه بقدر ﴾[1] بنصب (كل) ، فهذه الآيات دلت على أن كل ما يتحقق ويوجد فى الخارج إنما هو بخلق الله تعالى . وقال تعالى ﴿ أتعبدون ما تنحتون . والله خلقكم وما تعملون ﴾[2] ووجه الاستدلال بهذه الآية أن (ما) فى قوله (وما تعملون) إما أن تكون مصدرية ، وإما أن تكون موصولة ، فإن كانت مصدرية كان المعنى لا يليق بكم أن تعبدوا الذى تنحتونه والحال أن الله خلقكم وخلق العمل الذى تصيرون به المنحوت صنماً ، وكون الآية مسوقة لتوبيخهم على عبادة الأصنام لا يمنع من جعلها مصدرية ، لأنهم لم يعبدوا الأصنام من حيث كونها حجارة ، وإنما عبدوها من حيث أشكالها فالمعبود هو العمل ، فيكون حينئذ أنتم وعملكم مخلوقان لله تعالى ، فكيف يعبد المخلوق مخلوقاً مثله ، وعلى هذا البيان تكون الآية مفيدة أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، وإن كانت موصولة كان المعنى لا يليق بكم أن تعبدوا الذى تنحتونه والحال أن الله خلقكم وخلق الذى تعملونه ، الذى هو الأصنام ، وهى عبارة عن الأحجار والصور الخاصة التى لبستها بواسطة ذلك النحت ، وكون مادة الأصنام مخلوقة لله تعالى لا يحتاج إلى إثبات ، فإن تكوين الحجر لا دخل للعبد فيه ، أما الصور والأشكال فإنما كانت بخلق الله تعالى مع أن مشاهداتها بفعلهم باعتبار أن الله تعالى هو الذى أقدر العباد عليها وهو الذى خلق أسبابها ودواعيها .

وقد يقال على جعل (ما) موصولة لا تفيد الآية أن عمل العبد مخلوق لله تعالى لأنه يحتمل أن يكون المعنى والله خلقكم وخلق الذى تعملون شكله وصورته وغاية ما فى هذا الاحتمال أن يكون فى الآية مضاف محذوف ولا ضرر فيه . لأن حصول التوبيخ للقوم على هذا المعنى أتم ، وأيضاً فالدليل متى تطرقه الاحتمال سقط به الاستدلال ، وحيث إن الآية لم تكن نصاً فى المطلوب فلا يصح الاستدلال بها لأن دلالتها على المطلوب ظنية .

وبالجملة فلقائل أن يقول هذه الآيات التى استند إليها الأشعرى معارضة

بآيات أخرى سيأتى ذكرها فى الكلام على أدلة المخالف تشعر بأن الفعل مخلوق للعبد ، فيحتمل أن تكون مخصصة لهذه الآيات المفيدة لتعلق قدرة الله بجميع الأشياء ، وربما تمسك المخالف بكونها مخصصة لها لنفى الجبر المحض ، ومع هذا الاحتمال لا تكون مثبتة للمطلوب ، وأيضاً فقد قال بعض الأصوليين إن العام ظنى لا قطعى ، والدليل الظنى لا يستدل به فى الاعتقادات .

الأدلة العقلية للمعتزلة والحكماء

(١) لو لم يكن العبد موجداً لفعله بالاستقلال لزم أمور منها بطلان المدح والذم على الأفعال ، إذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل للشخص ولا واقع بقدرته واختياره ، ومنها **بطلان التكليف** والأوامر والنواهى [١] إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور ولا يدخل تحت قدرته . ومنها بطلان الثواب والعقاب ، لأنه لا معنى لإثابة العبد على ما كان بخلق المثيب ، ولا لعقابه على ما كان بخلق المعاقب . ومنها بطلان فوائد إرسال الرسل ، وإنزال الكتب ، والحث على تحصيل الكمالات ، واجتناب الرذائل ، حيث لم يكن للعبد فعل وحيث إن هذه الأمور لزمت من كون العبد ليس موجداً لفعله بالاستقلال ، وهى مخالفة للمجمع عليه ، فما يؤدى إليها يكون باطلاً ، فيثبت نقيضه وهو أن العبد موجد لفعله بالاستقلال ، وهو المطلوب .

ويجاب على ذلك بأن هذا الذى ذكر إنما يلزم الجبرية القائلين إن العبد لا تعلق قدرة بالفعل أصلاً ، أما الأشاعرة فلا يرد عليهم ، لأنهم إنما نفوا تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه التأثير ، وأثبتوا لقدرته تعلقاً بالفعل لا على وجه التأثير ،

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٥٤ وما بعدها وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠١ وما بعدها .

يسمى عندهم كسباً وهو مناط صحة التكليف ، والثواب والعقاب ، والمدح والذم ، وسيأتي الكلام عليه .

(٢) لو كانت أفعال العباد بخلق الله تعالى وإيجاده لكان خالقاً للشرك [١] والظلم وأنواع الفسوق ، لكن التالي باطل ، لأن الله تعالى حكيم ، والحكيم لا يخلق القبيح ، ويجاب عن ذلك بمنع بطلان التالي ، لأن المذموم فعل القبيح لا خلقه ، ألا ترى أن الله تعالى هو الخالق للشيطان ، وهو أصل القبائح ، ومع ذلك لم يلحقه الذم باتفاق ، والذم إنما يلحق القبيح باعتبار كونه مقتضياً للعقاب ، والعقاب يلحق الفاعل لا الخالق .

(٣) لو كان الله تعالى موجداً لأفعال العباد لكان فاعلاً لها ، ولو كان فاعلاً لها لكان متصفاً [٢] بها ، لكن اتصافه بها باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو كونه فاعلاً لها وإذا بطل هذا بطل ما أدى إليه وهو كونه موجداً لها ، فثبت أن العبد هو الموجد ، إذ لا واسطة ؛ واستدلوا على الملازمة الأولى بأن معنى الموجد والفاعل واحد ، وهذه سفسطة ، لأن الاتصاف يعتمد القيام بالنفس لا الإيجاد ، فإن الله تعالى خالق للبياض والسواد ، وباقي الألوان ، ولا يتصف بشيء منها ، كذلك المتصف بالشرك والظلم هو من قام به ، وهو الشخص ، أما الموجد له فهو متصف بأنه أوجده فقط وليس متصفاً به .

الأدلة النقلية للمعتزلة والحكماء

جاء في القرآن عدة آيات تدل بظاهرها على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده منها قوله تعالى ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ﴾ وقوله تعالى ﴿ وما تفعلوا من خير فإن

---

(١) راجع شرح المقاصد لسعد الدين جـ ٢ ص ١٠١ .
(٢) شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠١

الله بعلمه ﴾ وقوله تعالى ﴿ والله يعلم ما تصفون ﴾ وقوله تعالى ﴿ يجعلون أصابعهم فى آذانهم ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ حتى أحدث لك منه ذكراً ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ ورهبانية ابتدعوها ﴾ ، ووجه دلالة هذه الآيات على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده أن مادة العمل والفعل ، والصنع والجعل ، والإحداث والإبتداع مدلولها الإيجاد ، وقد أسندت إلى العباد ، فيكون الموجد هو العباد .

ولقد يقال هذه الآيات بظاهرها تعارض الآيات الدالة على عموم قدرة الله سبحانه وتعالى التى منها ﴿ هل من خالق غير الله ﴾[1] وإذا حصل تعارض بين الآيات وجب الجمع بينها حيث إن الكل قطعى الثبوت ، وذلك بالتجوز فى المسند أو فى الإسناد بالنسبة للآيات التى تدل بظاهرها على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده ، وحينئذ لا تكون مثبتة لمدعى المعتزلة .

وإذا نظرت إلى الأدلة النقلية التى استند إليها كل من الفريقين جزمت بأن الاعتماد عليها فى مثل هذا المطلب لا يوافق طريقة علماء الكلام ، فإنهم لا يكتفون فى العقائد إلا بالدليل القطعى ، الذى يكون نصاً فى المطلوب ولا يحتمل غيره ،

وبيان ذلك أولا أن العمومات الواردة فى القرآن فى المطلب أخرج منها الدليل العقلى الواجب وصفاته ، واحتمال دليل عقلى يخرج منها أيضاً أفعال العباد لا يزال قائماً ، لذلك يقول بعض الأصوليين إن العام المخصوص بدليل عقلى ليست قطعيته فيما بقى محققة ، فهو ظنى فى الباقى .

ثانياً إن الإسنادات المجازية فى القرآن لا تكاد تحصى ، فيجوز أن تكون هذه العمومات منها . والمراد أنه خلقه بخلق أسبابه .

ثالثاً إن النصوص الدالة على أن فعل العبد واقع بقدرته يحتمل أن يكون فيها تجوز فى المسند أو فى الإسناد ، ولا يخفى أنه مع قيام هذه الاحتمالات تكون دلالة الآيات ظنية ، فالتعويل حينئذ فى إثبات هذا المطلوب لا يكون إلا على البراهين العقلية .

---

(1) سورة فاطر جزء الآية الثالثة .

وإذا رجعنا إلى البراهين العقلية التى استند إليها كل فريق يتضح لنا أن الذى دعا المعتزلة والحكماء إلى القول بأن العبد خالق لأفعاله هو المحافظة على تصحيح التكليف ، وعدم الجبر المحض ، وبناء على هذا قالوا إن الآيات الدالة على أن فعل العبد بخلقه وإيجاده مخصصة للآيات الدالة على عموم تعلق قدرة الله تعالى ، فخصوا منها أفعال العباد ، والذى دعا الأشاعرة إلى القول بأن فعل العبد مخلوق لله تعالى هو ما قضى به العقل ، من أن قدرة الله تعالى عامة التعلق بكل ممكن . وأن الممكن لا يصلح أن يكون مصدراً للآثار ، وبناء على هذا أولوا الآيات التى استند إليها المعتزلة ، وقالوا فيها تجوز فى المسند أو فى الإسناد ،وقالوا إن تصحيح التكليف ونفى الجبر لا يتوقفان على جعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير استقلالاً مطلقاً كما قالت المعتزلة ، بل يكفى فى تحققهما أن يكون لقدرة العبد تعلق بالفعل لا على وجه التأثير ، ولشرح ذلك الطريق على التفصيل أقول :

المؤثر فى إيجاد الفعل الاختيارى وإبرازه من العدم إلى الوجود هو الله تعالى بقدرته القديمة ، ولا دخل لقدرة أحد سواه فى إيجاد ذلك الفعل ، لكن لقدرة العبد تعلق بذلك الفعل الاختيارى لا على وجه التأثير ، نسميه كسباً وبه يصح التكليف ، وينتفى الجبر . وقد اختلف أتباع الأشعرى فى بيان مفهوم ذلك الكسب فمنهم من توقف فى بيانه ، ومنهم من بينه ، وهذا الفريق اختلف فى بيان معناه . أما المتوقف فى بيان معناه فقال ثبت بالعقل وآيات من القرآن وجوب استناد جميع الحوادث إلى القدرة القديمة ، وأنها هى المؤثرة فى إيجاد الحوادث دون سواها ، وثبت بالعقل تعلق قدرة العبد ببعض أفعاله للعلم الضرورى بالتفرقة بين حركتيه صاعداً وهابطاً ، بأن الأولى اختيارية والثانية اضطرارية ، وورد فى كتب الله تعالى تسمية العبد عاملاً وكاسباً ، قال تعالى : ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ﴾[1] وقال تعالى ﴿ ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ﴾[2]

---

(١) سورة التوبة الآية ١٠٥ .

(٢) سورة فاطر الآية الأخيرة .

وحيث ثبت جميع ما تقدم بالدليل فالواجب أن نؤمن بما قضى به الدليل ، وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بالفعل على وجه التأثير ، وقدرة العبد تتعلق به لا على وجه التأثير ، ويسمى أثر تعلق قدرة العبد كسباً ، ولا يلزمنا أن نعرف معنى الكسب لأنه ليس من الضرورى لتصحيح العقيدة معرفة معناه ، ولهذا نظير فى القرآن وهو المتشابه ، فإنا نؤمن به من غير أن ندرك معناه واكتفى منا بذلك . ويلخص ذلك القول فى أن للعبد كسباً هو مناط الثواب والعقاب وتصحيح التكليف ، ولا نعرف معناه ، ولك أن تقول إنا نسلم أنه ليس من الضرورى فى الإيمان بشىء إدراك معناه ، ولكن هذا فى خصوص الشىء الذى ليس له مفهوم فى لغة العرب مثل أوائل السور ، أما الكسب فمعناه معروف لغة ، يقال كسب الشىء أى حصله ، وتحصيل الفعل المعدوم إيجاده ، فالقول بالتوقف غير مسلم .

وأما الفريق الذى بين مفهوم الكسب فقال بعضه : الكسب هو مقارنة القدرة للمقدور ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الفعل ويخلق القدرة ، وتكون القدرة مقارنة لوجود المقدور ، وتحققه فى الخارج ، وهذا القول صريح فى أن العبد لا عمل له أصلاً ، فهو مؤد إلى الجبر فيكون راجعاً إلى مذهب الجبرية . وقد علمت بطلانه . وقال البعض الآخر الكسب هو صرف إرادة الـ[illegible] الفعل أى جعل الإرادة متوجهة إلى الفعل ، ويمكن أن يقال لصاحب هذا القول : إن كان ذلك الصرف بخلق الله تعالى لم يكن للعبد عمل ، فيكون مجبوراً ، وإن كان بخلق العبد كان العبد خالقاً لبعض أفعاله ، وقد قلتم إن المؤثر فى جميع الأشياء هو الله تعالى وقد ظهر من هذا البيان أن الكسب الذى قالت به الأشاعرة وجعلته مناطاً لتصحيح التكليف ونفى الجبر لم يفد فى هذا الباب .

كذلك قول المعتزلة بأن قدرة العبد مستقلة بالتأثير استقلالاً مطلقاً لا يصح الأخذ به ، لأنه يؤدى إلى التسوية بين العباد والخالق ، إذ أن قدرة كل مستقلة استقلالاً تاماً وهذا باطل ، فإن نفاذ مراد العبد يحتاج إلى إزالة الموانع وتهيئة الأسباب الموصلة إلى حصول غرضه ، وكل هذا لا يحيط به علم العبد ولا يدخل

تحت إرادته ، فالقول بالاستقلال المطلق لقدرة العبد باطل قطعاً .

لهذا الذى ورد على قول الأشاعرة والمعتزلة سلك الماتريدية طريقاً آخر غير الطريقين ، وقالوا إن هذا الطريق يصحح التكليف وينفى الجبر ، وحاصله أن للعبد كسباً هو مناط الثواب والعقاب ، ولكن بمعنى آخر غير المعانى التى قالها الأشاعرة وهو العزم والتصميم على الفعل ، وذلك أن المعروف فيما بيننا أنه يحصل عند الشخص رغبة وميل إلى الشىء ، ويعقب هذا عزم وتصميم على الفعل ، فيعقب هذا حصول الفعل ، فالميل إلى الفعل والرغبة فيه من الله تعالى ، والعزم والتصميم على الفعل بحيث لا ينفك عنه حاصل من العبد ، والفعل المترتب على العزم يحصل بخلق الله تعالى ، فيكون المؤثر فى العزم والتصميم هو قدرة العبد ، ولا مانع من نسبة خلق العزم والتصميم إلى العبد لضرورة نفى الجبر ، وعلى ذلك يجب تخصيص العمومات الدالة على أن كل شىء بخلق الله تعالى .

وحيث كان التخصيص لضرورة نفى الجبر وجب أن يتقدر بقدرها ، ولا حاجة إلى استثناء جميع أفعال العباد كما قالت المعتزلة ، بل تقتصر على استثناء فعل واحد هو العزم والتصميم الذى لا ينفك عن الفعل .

وقد ذكر الكاتبون هنا أن هذا المذهب يرجع إلى مذهب القاضى القائل إن أصل الفعل بقدرة الله تعالى ، ووصفه بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد ، كما فى لطم اليتيم فإن أصله بخلق الله تعالى وكونه طاعة إذا قصد الضارب تأديبه ومعصية إذا قصد إيذاءه بقدرة العبد ، وإذا كان هو مذهب القاضى فيمكن أن يقال عليه القصد حال من الأحوال لا يتعلق به الخلق والإيجاد ، وأيضاً فكونه طاعة أو معصية وصف يقوم بفعل العبد باعتبار موافقته لما أمر الله تعالى به أو مخالفته له ، فهو غير محل للتأثير . فلا يصح جعله متعلقاً لقدرة الحادث ، فلم ينتف الجبر ولم يصح التكليف .

التحقيق فى هذا المقام

قال صاحب الطوالع : وقال أهل التحقيق فى هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين فهذا هو الحق .

وتحقيقه أن الله تعالى يوجد القدرة والإرادة فى العبد ويجعلها بحيث يكون لهما مدخل فى الفعل لا بأن يكون للقدرة والإرادة لذاتهما مدخل فى الفعل بل كونهما بحيث يكون لهما مدخل بخلق الله تعالى إياهما على هذا الوجه ، ثم يقع الفعل بهما فإن جميع المخلوقات بخلق الله تعالى ، بعضها بلا واسطة ، وبعضها بواسطة وأسباب ، لا بأن يكون الوسائط والأسباب لذاتهما اقتضت أن يكون لها مدخل فى وجود المسببات ، بل بأن خلقها الله تعالى فى العبد وجعلها بحيث يكون لها مدخل ، فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد مخلوقة لله تعالى ، ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى فى العبد ، وجعله بحيث يكون لها مدخل فى الفعل ا هـ .

وهذا الرأى الذى نسبه صاحب الطوالع لأهل التحقيق جدير بالقبول فإن الله تعالى خلق الإنسان وميزه عن غيره من المخلوقات بأمور تلزمه متى وهب الله له الوجود ، ومن تلك المميزات كونه مفكراً مختاراً ، ولذلك يقولون ماهية الإنسان حيوان ناطق والحيوان هو الجسم النامى الحساس المتحرك بالإرادة أى الاختيار ، ولو خلق مسلوب الاختيار لكان إما ملكاً ارتفع عن مستوى الإنسانية ، أو حيواناً آخر إن انحط عن رتبة الإنسانية ، وأيضا فقد طالبنا الله سبحانه وتعالى بالشكر على النعم والشكر هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه فيما خلق لأجله . والقدرة خلقت للتأثير والإرادة للتخصيص ، فهو المؤثر بقدرته التى خلقها الله فيه كذلك ، والمخصص بإرادته التى أعدها الله لذلك ، غير أن الفرق بين قدرته وقدرة البارى أن قدرة البارى هى المرجع لجميع الكائنات ، ومستقلة استقلالاً مطلقاً ، لا تحتاج إلى معين ولا يمنعها عن التأثير مانع من الذات ، ومن آثارها أنها قد تحيل بين العبد وبين إنفاذ ما يريده .

وبهذا البيان غاير هذا المذهب مذهب الاعتزال وعليه يصح التكليف وينتفي الجبر ، ويمكن العمل بجميع الآيات المتعلقة بفعل العبد ، فالعمومات التي تدل على أن كل شيء بخلق الله نأخذ بها على معنى أن الله خالق جميع الأشياء ، بعضها من غير واسطة ، وبعضها بواسطة ، وهي أفعاله [1] الاختيارية فإن الله خلقها بواسطة أنه أوجد سببها الذي أعد لتحصيلها ، وهو قدرة العبد وإرادته ، والآيات الدالة على أن للعبد عملاً وكسباً لا تنافي هذا العام لأنها جعلته عاملاً وكاسباً باعتبارات [2] قدرته هي التي باشرت العمل .

تتمة

الأفعال التي تنسب إلى العبد نوعان : **نوع يباشره العبد** فيصدر عنه من غير توسط فعل آخر ، كالصلاة والضرب ، **ونوع يصدر مترتباً** على فعل آخر كحركة المفتاح المترتبة على حركة اليد ، ومعرفة الله تعالى المترتبة على النظر .

أما النوع الأول فهو الذي قد تقدم ذكر الخلاف فيه بين الجبرية والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم .

وأما النوع الثاني فالمشهور عن الأشاعرة فيه قولهم : أنه لا كسب للعبد فيه ، وحصوله بمحض قدرة الفاعل المختار ، وترتبه على الفعل الذي باشره العبد جرياً على عادة الله تعالى من ترتيب المسببات على أسبابها ، وله أن يوجد المسبب بدون السبب ، كما أن يوجد السبب بدون المسبب ، والذي اختاره الإمام الغزالي في هذا الموضوع أن التلازم بين السبب والمسبب عقلي ، وإن كان الكل بخلق الله

---

(١) يقصد المؤلف بقوله وهي أفعاله الاختيارية ، أي أفعال العبد الاختيارية ، فهذا هو المقصود لأن الكلام فيه ، وهذه الأفعال مخلوقة لله تعالى بواسطة العبد .

(٢) هذا خطأ مطبعي والصواب باعتبار أن قدرته .

تعالى . وبالجملة فمذهب أهل السنة أن الفعل الثاني لم يتولد من الأول ، وقالت المعتزلة أن الفعل الثاني ترتب على الفعل الأول بطريق التوليد ، وكلاهما بقدرة العبد . والتوليد أن يوجب فعل لفاعله فعلاً [1] آخر ، كحركة اليد وحركة المفتاح ، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح ، فكلتاهما صادرتان عنه ، الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد . وقد أحطت علماً بأدلتهم على أن الفعل المباشر حاصل بقدرة العبد على الاستقلال ، وما ورد عليها .

أما أدلتهم على أن الفعل المتولد حاصل بقدرة العبد فمنها أنه قد ورد الأمر والنهي بالأفعال المتولدة كما ورد بالأفعال المباشرة فقد أمرنا بمعرفة الله تعالى ، وهي متولدة من النظر ، قال تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾ [2] وأمرنا بإيلام بالعفو وهو متولد من الضرب ، ونهينا عن إيلام أحد بغير حق وهو متولد من الضرب ، ولولا أن هذه الأفعال من متعلقات القدرة الحادثة لما ورد الأمر بها والنهي عنها .

ومن الأدلة استحسان العقلاء المدح والذم [3] على هذه الأفعال المتولدة فإنه يدل على أنها من أفعال العباد ، وصحة نسبتها إلى العبد ، فإنه يقال قتل محمد علياً على سبيل الإسناد الحقيقي ، مع أن القتل وهو إزهاق الروح متولد من حز الرقبة مثلاً ، وهو الذي باشره العبد .

والجواب عن الأول أن الأمر بها والنهي عنها راجع في الحقيقة إلى أسبابها ، وهي الأفعال المباشرة ، وقد صرح المتكلمون بأن التكليف بمعرفة الله تعالى تكليف بالنظر ، لأنه هو الفعل الاختياري ، وهكذا يجري في كل مسبب مع سببه ،

---

(1) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٤٩ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٦ .

(2) سورة محمد الآية رقم ١٩ .

(3) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٦٦ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠١ وما بعدها .

والجواب عن الثانى أن استحسان العقلاء المدح والذم على الأفعال المتولدة باعتبار مباشرة أسبابها .

والجواب عن الثالث أن نسبتها إلى العبد مبنى على الظاهر بحسب المتعارف بين الناس فى مخاطباتهم ، وكلامنا فى الواقع بحسب الحقيقة ، والقول الجدير بالقبول فى هذا المبحث هو ما اختاره الإمام الغزالى والثواب [1] والعقاب والمدح والذم إنما هو باعتبار مباشرة الأسباب بالقدرة التى خلقها الله تعالى فى العبد .

مبحث عموم إرادته تعالى

اختلف علماء الكلام فى عموم إرادته تعالى للكائنات ، فقالت الأشاعرة والماتريدية كل كائن مراد لله تعالى ، وما ليس بكائن ليس مرادا له ، ومعنى هذا أن كل ما تحقق وحصل فى الكون من خير أو شر مراد لله تعالى ، بمعنى أنه هو الذى خصصه بالوجود فى وقت كذا ، فى مكان كذا ، على صفة خاصة ، فلا يخرج كائن من الكائنات سواء كان خيراً [2] أو شراً عن إرادته تعالى ، وكل ما لم يقع فى الكون فليس مراداً له ، سواء كان خيراً أو شراً ، واتفق أصحاب هذا الرأى على أنه يجوز نسبة الكائنات على طريق الإجمال إلى إرادته تعالى ، فيقال كل الكائنات أو جميعها مراد لله تعالى .

واختلفوا فى [illegible]ة الشرور إلى إرادته على التفصيل : بأن يقال الكفر أو شرب الخمر مراد لله تعالى ، فقال بعضهم كما لا يقال خالق القردة والخنازير كذلك لا يقال أراد الله المعاصى ، ولأن بعض العلماء يقول : إن الإراده والأمر بمعنى واحد

فربما فهم السامع من قوله أراد الكفر والمعاصى أمر بهما ، وقال بعضهم تجوز نسبة المعاصى إلى إرادته تعالى بشرط وجود قرينة تدفع كل إيهام ، كأن يقال أراد الكفر من الكافر كسباً له ، شراً قبيحاً منهياً عنه ، كما أراد الإيمان من المؤمن كسباً له ، خيراً حسناً مأموراً به ، وهذا القول اختيار أبى منصور الماتريدى وبه قال الأشعرى .

وقالت المعتزلة إن الله تعالى لا يريد الشرور والمعاصى سواء وقعت أوْ لا ، وإن وقعت فهى بإرادة العبد فقط ، ويريد الخير والإيمان أى يحبه ، سواء وقع فى الكون أوْ لا ، فيريد الإيمان من الكافر وإن لم يقع [١] ، ولا يريد منه الكفر وإن وقع ، فلا تلازم عنده [٢] بين الوقوع وإرادة البارى ، ولا بين عدم الوقوع وعدم الإرادة ، بخلاف مذهب الأشعرى والماتريدى ، فإنه يقضى بأنه يلزم من وقوع الشيء إرادة الله له ، ويلزم من عدم وقوعه عدم إرادة الله له .

وقالت الحكماء الكائنات إما خير محض كالملائكة ، وإما خيرها أكثر من شرها كعالم العناصر ، وهذا النوع الثانى لا يمكن أن يترتب عليه ثمرته والمصالح المطلوبة منه بدون حصول ضرر ، فالمطر مثلاً لا تحصل به حياة الحيوان والنبات بدون لحوق ضرر بشخص ، أو بدون هدم بيت أو تعطيل عمل ، والنار لا تؤتى ثمرتها إلا إذا آذت ما صادمته من أجسام حيوانية ، وفرقت أجزاء بعض المركبات بالإحراق ، ولكن ذلك الشر قليل فى جانب الخير الكثير ، وليس من الحكمة ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، لهذا كان الله مريداً الشر لكن بالتبع لا بالقصد ، والمراد أولا وبالذات هو الخير .

أدلة الأشاعرة

(١) إجماع الأمة من عهد النبوة على القول بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وإطلاقها على إطلاقها بدون تقييد بفعل البارى، أو فعل العبد. وإذا ثبت إجماع السلف على ذلك فلا عبرة بمخالفة ذلك الإجماع بعد حصوله، وقد ورد ذلك اللفظ مرفوعاً إلى النبى ﷺ وتلقته الأمة بالقبول فيكون سنداً للإجماع.

(٢) قد ثبت أن جميع الكائنات بخلقه وإيجاده بطريق[1] الاختيار، ويلزم من خلقه للأشياء اختياراً إرادته لها، وهذا الدليل يثبت أن ما وقع فى الكون بإرادته تعالى، ولكنه لا ينهض على المخالف إلا إذا تم إسناد جميع الكائنات إليه سبحانه وتعالى.

(٣) أن الله تعالى علم من الكافر عدم الإيمان فكان الإيمان منه محالاً، فكان عالماً باستحالته، والعالم باستحالة الشيء لا يريده، وهذا الدليل يثبت أن ما لم يقع فى الكون ليس مراد الله تعالى.

(٤) الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى: ﴿ ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم ﴾[3] فكل من الآيتين صريح فى [illegible] تعالى يريد الإضلال.

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ [illegible] ص ١٧٢، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٦ وما بعدها.

(٢) سورة الأنعام جزء الآية ١٢٥.

(٣) سورة هود الآية ٣٤.

أدلة المعتزلة

استند المعتزلة فى قولهم إن الله لا يريد الشرور والمعاصى إلى أدلة نقلية ، وأدلة عقلية .

أما النقلية فآيات كثيرة منها قوله تعالى ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾[١] وقوله تعالى ﴿ وما الله يريد ظلماً للعالمين ﴾ ، فقالوا إن الله تعالى نفى عن نفسه إرادة ظلم العباد بعضهم لبعض ، ومعلوم أن ظلم العباد لبعضهم واقع ، فيكون بإرادتهم لا بإرادة الله حيث نفت الآيتان إرادة الله له ، والحال أنه قد وقع .

ويجاب عن ذلك بأن المنفى إرادة صدور الظلم منه للعباد ، وهو التصرف على خلاف مقتضى الحكمة ، فيكون المعنى أن الله تعالى لا يريد التصرف على خلاف مقتضى الحكمة ، ويكون الغرض من هذا الإخبار إرشاد الناس إلى أن يتخلقوا بأخلاق الله ، فلا يظلم بعضهم بعضاً . وعلى فرض أن كلا من الآيتين ليس نصاً فى هذا المعنى الأخير ، فهو محتمل له كاحتمال الأول ، فلا يرجح ، فلا يصلحان للاستدلال .

ومنها قوله تعالى ﴿ إن الله لا يأمر بالفحشاء ﴾[١] [illegible] المطلوب [illegible] أمر الله تعالى لعباده بالفحشاء ونفى لأمره [illegible] الإرادة متحدان [illegible] ويجاب عن ذلك بأن هذا الاستدلال مبنى على [illegible] بأن إرادة الله تعالى لفعل العباد أمر بها ، والأمر [illegible] الآية ملزمة له إلا أن هذا الدليل القاطع على أن [illegible] مبحث الإرادة أن وقوع الكائن فى الخارج لابد [illegible] مخصص ، والمخصص [illegible] المخصص فى الإرادة [illegible] [illegible] أو [illegible]

اللفظي الدال على الطلب . ومنها قوله تعالى ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾[١] .
ووجه الاستدلال بها أنها أفادت أن الله لا يرضى الكفر لعباده ، والإرادة هي الرضا ، فنفيه يكون نفياً لها ، أو يلزمها الرضا فنفيه يكون نفياً لها ، ويجاب عن ذلك بأن الرضا من الله تعالى هو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض ، ولا يلزم من انتفاء واحد من هذين المعنيين انتفاء إرادة الفعل ، بمعنى تخصيصه ، أما إذا أريد من الإرادة الأمر فالتلازم ظاهر ، وكون الإرادة بمعنى الأمر لا يقول به الأشعري ، فلا يلزمه ، ومنها قوله تعالى ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾[٢] ووجه دلالته على المطلوب أنها أفادت عدم حب الله تعالى للفساد ، ويلزم من ذلك عدم الإرادة لأنهما متلازمتان ، ويجاب عن ذلك بمنع التلازم بين الإرادة والمحبة ، ألا ترى أن المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه ومرارته ، فقد انفكت الإرادة عن المحبة ، نعم إذا كانت الإرادة هي الأمر فلا مانع من التلازم بين الأمر بشيء ومحبته .

الأدلة العقلية

(١) الكفر غير مأمور به ، وكل ما ليس مأموراً به ليس مراداً ، فالكفر ليس مراداً ، والمقدمة الصغرى مسلمة من الجانبين ، والكبرى دليلها أن الأمر والإرادة في أفعال العباد بمعنى واحد ، فنفي أحدهما يكون نفياً للآخر .

ويجاب عن ذلك بأن الأمر قسمان أمر تكويني وهو ما يعبر عنه بكن وهو تعلق القدرة بالمقدور ، وأمر تشريعي وهو الإخبار عما يقوم به صلاح المكلفين في الدنيا والآخرة ، وهو الذي يترتب عليه الثواب والعقاب فعلاً وتركاً ، والتلازم بين الأمر والإرادة إثباتاً ونفياً إنما هو في الأمر التكويني ، فكل ما أوجده الله تعالى

---

(١) سورة الزمر الآية /٧ .
(٢) سورة البقرة الآية /٢٠٥ .

فهو مراد ، وما لم يكن ليس مراداً ، أما الأمر التشريعي فلا تلازم بينه وبين الإرادة بمعنى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه .

وحينئذ نقول للمعتزلي قولك في الكبرى وكل ما ليس مأموراً به ليس مراداً ، إن كان المراد من الأمر التكويني فهي مسلمة ، ولكنها لا تفيدك في المدعى ، وإن كان المراد الأمر التشريعي [1] معناها للتغاير بين معنى الأمر ومعنى الإرادة [1] ، فإن الأمر معناه الطلب النفسي ، أو الكلام اللفظي الدال على الطلب النفسي ، والإرادة معناها التخصيص .

(٢) لو كان الكفر مراداً لله لكان الكافر مطيعاً [2] بكفره ، لكن كونه مطيعاً بكفره باطل ، فما أدى إليه وهو كون الكفر مراداً باطل ، فثبت أن الكفر غير مراد لله ، ومثله جميع الشرور والمعاصي ، أما بطلان التالي فلأن الإجماع قائم على أن الكافر عاص بكفره ، فلا يكون به مطيعاً ، وأما بيان الملازمة فهو أن الطاعة تحصيل مراد المطاع ، فإذا كان الكفر مراداً كان الكافر بكفره محصلاً لمراد الله تعالى ، فيكون مطيعاً بكفره .

ويجاب عن ذلك بأن الطاعة موافقة الأمر ، والأمر غير الإرادة ، فالطاعة تحصيل المأمور به ، لا تحصيل المراد ، والظاهر أن المعتزلي بنى دليله على أن الأمر بمعنى الإرادة ، فقال الطاعة تحصيل مراد المطاع ، بمعنى تحصيل أمره ، وقد تقدم في الكلام على معنى الإرادة أن بعض المعتزلة يقول إرادته تعالى لفعله علمه بما فيه من المصلحة ، وإرادته لفعل العبد أمره به ، فإذا كان الأمر والإرادة بالنسبة لفعل العبد بمعنى واحد ، وإن إرادته لفعل العبد أمره به فلا يتأتى أن يقول إن الله يريد

الشرور والمعاصي من العباد ، فالخلاف حينئذ راجع أولاً وبالذات إلى أن الإرادة هي الأمر أو غيره ، بالأول [1] قال المعتزلي وبالثاني [2] قالت الأشاعرة والماتريدية ، كما قالت بالتغاير وعدم التلازم بين الإرادة والرضا ، والمحبة ، وهذه معاني هذه المصطلحات .

الأمر . الإرادة . الرضا . المحبة

الأمر التشريعي قسمان نفسي ولفظي ، فالنفسي هو الطلب القائم بالنفس ، **واللفظي** هو الكلام الدال على الطلب النفسي .

والإرادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الوجود والعدم وغيرهما ولا تلازم بينها وبين الأمر ، فقد يجتمعان : مثال اجتماعهما إيمان أبي بكر وسائر المؤمنين ، فإنه مأمور به ومطلوب منهم تحصيله ، ومراد لله ، بمعنى أنه خصصه بالوجود في زمن مخصوص ، ومكان مخصوص ، وهكذا . ومثال وجود الإرادة دون الأمر كفر فرعون وسائر الكافرين ، فإنه مراد لله وغير مأمور به .

ومثال وجود **الأمر** دون الإرادة ايمان الكفار فهو مأمور به وغير مراد ، وقد لا يراد الشيء ولا يؤمر به ، ككفر سائر المؤمنين .

أما الرضا فهو إرادة الثواب على الفعل ، أو ترك الاعتراض على الفعل ، ولا تلازم بينه وبين الإرادة ، فإن الكفر مراد ومع ذلك فالله لا يرضى به .

وأما المحبة فهي إرادة الشيء الذي لا يترتب على فعله تبعة ، ولا مؤاخذة ، فهي أخص من الإرادة ، والإرادة أعم لأنها تنفرد فيما إذا تعلقت بشيء يتبعه تبعة ومؤاخذة ، ولا يلزم من تحقق الأعم تحقق الأخص .

---

(1) أي القول بأن الإرادة هي الأمر قالت به المعتزلة .

(2) أي أن الإرادة غير الأمر قالت به الأشاعرة والماتريدية .

وبهذا البيان ظهر أن هذه الأمور الأربعة متغايرة ، وأنه لا تلازم بينها .

مذهب الحكماء فى إرادة الشرور وصدورها عن البارى

قالت الحكماء إن الله تعالى جواد كريم ؛ فهو مبدأ لفيضان الوجود الخيرى . فلا يصدر عنه ما كان شراً محضاً ولا ما غلب شره على خيره ، ولا ما تساوى فيه الخير والشر ، إنما الذى يصدر عنه ما كان خيراً محضاً كالملائكة ، وما غلب خيره على شره كعالم العناصر ، وما ترتب منها وإنما صدر هذا النوع عنه مع اشتماله على الشر لأنه ليس من الحكمة ترك الخير الكثير لأجل شر قليل ، فلا يترك إنزال المطر الذى به حياة الحيوان والنبات ، حفظاً لبعض المبانى من الانهدام ولا يترك خلق النار التى بها يحصل مصالح كثيرة محافظة على الأخشاب التى تكون وقوداً لها ، ولو أمكن ترتب المصالح على هذا القسم من غير حصول شر ما حصل شر أصلاً ، فالإنسان مثلاً مدنى بطبعه ، لا غنى له عن اجتماع أفراده وتبادل المنافع والمصالح مع بعضهم ، واستعانة ببعضهم ، وهذا لا يمكن أن يتحقق بدون حصول شر يلحق بعض الأفراد ، بسبب تسلط القوى الشهوانية أو الغضبية على بعض الأشخاص .

ولكن المقصود من خلق هذا العالم هو الخير ، فهو المراد أولاً وبالذات ، والشر وإن كان مراداً لكن تبعاً لا قصداً .

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٧٥ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٧ الطبعة السابقة .

تتمة

بقيت كلمة لها تعلق وارتباط بهذا المبحث ، وهي الكلام على القضاء والقدر ، وينحصر في ثلاثة مطالب **الأول** بيان معناهما . **الثاني بيان** أن الاعتقاد بالقضاء والقدر لا ينافي الأخذ بأسباب الأشياء ولا مؤاخذة العبد بما كسب . **الثالث بيان** أن الرضا بالقضاء لا ينافي التكليف ولا يستلزم الرضا بالمعاصي .

معنى القضاء والقدر

قد وردت مادة القضاء في كتاب الله تعالى مستعملة في عدة معان :

الأول الحكم قال تعالى ﴿ **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً** ﴾[١] .

الثاني الأمر قال تعالى ﴿ **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه** ﴾[٢] أي أمر .

الثالث الإخبار والإعلام قال تعالى ﴿ **وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين** ﴾[٣] أي أخبرناهم بذلك وأعلمناهم .

الرابع الإرادة قال تعالى ﴿ **إذا قضى أمراً فإنما يقول له** كن فيكون ﴾ أي إذا أراد إيجاد أمر تعلقت قدرته به .

الخامس الإيجاد على وجه الإبداع والإحكام والإتقان حسبما تقتضيه الحكمة قال تعالى ﴿ **فقضاهن سبع سموات في يومين** ﴾[٤] أي خلقهن على وجه الإبداع

---

(١) سورة النساء الآية ٦٥ .

(٢) سورة الإسراء الآية ٢٣ .

(٣) سورة الإسراء الآية ٤ .

(٤) سورة فصلت جزء الآية رقم ١٠ .

والإحكام والإتقان حسبما تقتضيه الحكمة فى وقتين ، وهذه هى المعانى التى ورد القضاء مستعملاً فيها كتاب الله تعالى حسب اطلاعى .

وأما القدر فمعانيه التى وردت فى لغة العرب ثلاثة ، الأول العلم المحيط بمقادير الأشياء وجميع أحوالها التى تكون عليها . الثانى الشىء المقدر الصادر عن فاعله كما علمه . الثالث الترتيب والحد الذى ينتهى إليه الشىء قال تعالى ﴿ وقدَّرَ فيها أقواتها ﴾[1] أى رتَّب أقواتها وحددها .

هذه المعانى التى ذكرت للقضاء والقدر هى التى استفيدت من الاستعمالات والتراكيب العربية .

وإليك بيان معناهما فى اصطلاح علماء الكلام .

قالت الأشاعرة قضاء الله تعالى هو إرادته الأزلية المتعلقة فى الأزل[2] بجميع الأشياء خيرها وشرها على ما هى عليه فيما لا يزال ، والقدر إيجاد الله تعالى لجميع الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها طبقاً للإرادة وهذا البيان يقضى بأن القضاء هو الإرادة باعتبار تعلقها التنجيزى القديم بالكائنات فيكون قديماً ، وأن القدر من صفات الأفعال فيكون حادثاً ، وقالت الماتريدية القضاء هو إيجاد الله تعالى للأشياء مع الإحكام والإتقان على الوجه الأكمل . والقدر علمه تعالى أزلاً بما يكون عليه المخلوقات فيما لا يزال . وعلى هذا الاصطلاح يكون القضاء حادثاً لأنه راجع إلى صفات الأفعال ، ويكون القدر قديماً لأنه راجع إلى صفة العلم .

وأما الحكماء فاختلف النقل عنهم والذى ذكره صاحب المواقف هو أن القضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغى أن يكون عليه الوجود[3] حتى يكون على

---

(١) سورة فصلت جزء الآية رقم ١٠ .
(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٧٧ .
(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٧٨ ، وراجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٠٥ .

أحسن النظام ، ويعبرون عنه بالعناية . والقدر هو خروجها إلى الوجود العين [١] بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء . وهذا البيان يعطى أن القضاء قديم وأن القدر حادث .

وأما المعتزلة فلما كان مذهبهم أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية ، وأن الله لا يريد الشرور والمعاصى قالوا : لا قضاء ولا قدر بالنسبة لأفعال العباد الاختيارية بالمعنى الذى قاله الأشاعرة ، وإنما الثابت أن علمه تعالى بهذه الأفعال ووجودها فى الخارج مرتبط باختيار العباد وقدرهم .

إذا علمت هذه المعانى التى اصطلح عليها علماء الكلام فى القضاء والقدر فاعلم أن المعنى الذى ذكره الأشعرى للقضاء ، وهو الإرادة باعتبار تعلقها التنجيزى فى الأزل ، يحتاج إلى بيان يدل على وضعه له لغة أو عرفاً ولم يثبت .

وإن كنت قد سمعت فى بيان معانى القضاء المتقدم ذكرها ، أن من ضمن معانيه الإرادة فاعلم أنه لم يقيد ذلك المعنى بالتعلق التنجيزى ، وأيضاً فقد نقل الجزرى [٢] فى كتابته على المواقف أن الذى يدل عليه كلام الصحاح هو أن القضاء عبارة عن الفعل مع الإتقان ، كذلك قول الحكماء إن القضاء هو العلم لم يدل عليه لغة ولا استعمال .

وأما القدر فتفسيره بإيجاد [٣] كما قال الأشعرى أو خروج الأشياء إلى الوجود كما قال الحكماء مخالف للغة .

بقى علينا اصطلاح الماتريدى ، وحاصله تفسير القضاء بإيجاد [٤] على وجه الإحكام والإتقان ، وتفسير القدر بعلمه تعالى ، وهو موافق للغة فهو أجدر الأقوال بالقبول ، وعليه يكون مدار بحثنا .

---

(١) هذا خطأ مطبعى والصواب الوجود العينى .

(٢) هكذا فى المطبوعة وهو خطأ مطبعى والصواب الفنارى صاحب الحاشية على شرح المواقف .

(٣) ينبغى أن يقول : بإيجاد الأشياء ... الخ .

(٤) فى الكلام نقص ، والصواب : القضاء هو إيجاد الله تعالى للأشياء على وجه الإحكام .

الإيمان بالقضاء والقدر لا ينافى الأخذ بالأسباب ولا مؤاخذة العبد بما كسب

قد وردت أحاديث متعددة تتضمن أن من شعب الإيمان التصديق بالقضاء والقدر ، وبناء على المعنى الذى اخترناه للقضاء والقدر ، يكون معنى الإيمان بهما التصديق بأن ما أوجده الله تعالى من الأشياء ، سواء كان ذاتا أو صفة ، كان إيجاده بغاية الإحكام والإتقان على الوجه الأكمل ، وبأنه علم فى الأزل ما تكون عليه المخلوقات فيما لا يزال .

والإيمان بهذين الأمرين لم يخالف أحد فى وجوبه أصلا ، وهو يقتضى أن الإنسان يؤمن بأن الله حكيم فى إيجاده عالم بما يصنع ، لا ينافى الأخذ بالأسباب ، فإن الله تعالى عالم أزلاً بالمسببات وأسبابها ، وارتباط كل مسبب بسببه ، وترتبه عليه . عالم بأن العبد مختار فى مباشرة الأسباب ، فيعلم أزلاً أن فلانا يزرع ويحرث حقله بمحض اختياره ، فيحصد زرعه ، كما علم أزلاً أن فلانا يأكل باختياره فيشبع ، وأن فلانا يضع البذر فى الأرض باختياره ، فينبت الزرع . فإذا كان هذا يترتب المسببات على الأسباب التى باشرها العبد باختياره ، بدون إكراه ولا جبر . وعلمه بأن العبد باشر العمل مختاراً لا يجعله مضطراً . فالإيمان بالقضاء والقدر لا ينافى الأخذ بالأسباب ولا مؤاخذة العبد بما كسب ، لأن الإيمان بهما لم يزد على التصديق بأن الله تعالى علم الأشياء على ما هى عليه فيما لا يزال ، وقد علم أزلاً أنى أباشر الأسباب باختيارى ، وأن لى عملاً أحاسب عليه ، وبأن إيجاده للأشياء على وجه الأحكام . وقد جاء القرآن بمطالبتنا بمباشرة الأسباب قال تعالى ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ﴾[1] وقال تعالى ﴿ فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه ﴾[2] وقال تعالى ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا

من فضل الله ﴾ وقال تعالى ﴿ وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ﴾[1] وقد نهانا النبى ﷺ عن أن نكون عالة على الناس ، وكان عليه الصلاة والسلام يتخذ الأهبة للحرب ، ويحفر الخنادق ويستعين بأصحابه ، ويتداوى ويأمر بالتداوى ، وقد علمت فى مبحث أفعال العباد أن قدرة العبد تؤثر فى إيجاد فعله بعد توجه إرادته ، فله عمل فيؤاخذ عليه ، لأنه كسبه بقدرته واختياره ، وليس هناك جبر للعبد ، غاية الأمر أن الله تعالى علم من العبد أنّ فعل كذا يحصل منه ، ولكنه علم حصوله منه باختياره فلم يجعله العلم مضطراً ، وإلا كان غير مطابق للواقع .

الرضا بالقضاء لا ينافى التكليف ولا يستلزم الرضا بالمعاصى

علمت فيما سبق أن الرضا هو إرادة الثواب على العمل ، أو ترك الاعتراض . وعلمت معنى القضاء والقدر ، ومعنى الإيمان بهما ، وحيث علمت ذلك فاعلم أن الرضا بالقضاء لا ينافى التكليف من الله لنا ، ومطالبتنا بفعل بعض الأشياء ، وترك بعضها كمطالبتنا بمعاونة بعضنا ، وبالاتحاد ، ونهينا عن التفرق ، واقتراف المنكرات ، ومعنى الرضا بالقضاء لنا ترك الاعتراض على الله تعالى فى تصرفه وإيجاده للأشياء ، ولا تنافى بين الأمرين كما هو واضح .

كذلك الرضا بالقضاء لا يستلزم الرضا بالمعاصى ، لأن الكفر مثلاً له جهتان : جهة إقدار الله تعالى للعبد عليه ، وجهة حصوله وصدوره من العبد بقدرته ، والرضا المطلوب شرعاً ترك الاعتراض من الجهة الأولى أما من الجهة الثانية فالمطلوب كراهته ، وعدم الرضا عن مرتكبه ، ولو جرينا على رأى الأشعرى

---

(١) سورة النحل الآية / ١٤ .

القائل إن الخالق للكفر هو الله سبحانه وتعالى فالرضا به باعتبار خلق الله تعالى له لأنه لا قبح من الله تعالى ، ومن هذه الجهة لا يكون معصية ، لأن كونه معصية باعتبار كون فاعله يستحق العقاب ، أما باعتبار كونه مكسوباً للعبد فلا يصح الرضا به ، بل المطلوب سمى مرتكبه ، وعدم الرضا عن فعله ، وحينئذ فالرضا بالقضاء لا يستلزم الرضا بالمعاصى .

الحسن والقبح

وجه ذكر هذا المطلب فى مبحث أفعاله تعالى أنه قد يطلق الحسن ويراد به كون الفعل متعلق المدح والثناء فقط ، ويطلق القبح ويراد به كون الفعل متعلق الذم فقط ، وباعتبار هذين الإطلاقين يتعلق الحسن والقبح بأفعال الله تعالى إثباتاً ونفياً .

معنى الحسن والقبح

يطلق الحسن والقبح على معان (١) ثلاثة الأول صفة الكمال أو النقص فالحسن كون الشىء صفة كمال بمعنى أنها توجب ارتفاع شأن صاحبها ، والقبح كون الشىء صفة نقصان ، بمعنى أنها توجب انحطاط شأن المتصف بها ، فيقال العدل حسن ، أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن ، والظلم قبيح أى لمن اتصف به نقصان .

الثاني ملائمة الغرض أو منافرته بمعنى أن ما وافق الغرض كان حسناً ، وما لم يوافق الغرض كان قبيحاً ، كقتل زيد بالنسبة لأعدائه وأوليائه ، فإنه بالاعتبار الأول حسن أي ملائم للغرض ، وبالاعتبار الثاني قبيح ، أي غير موافق لغرضهم .

هذان المعنيان اتفق علماء الكلام على أن العقل يستقل بإدراكهما في الفعل ، سواء ورد شرع أولا ، لأنهما عقليان .

الثالث الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً ، والقبيح كون الشيء متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً . هذا المعنى وقع خلاف بين الأشاعرة ، والمعتزلة ، والحنفية ، في كون فعل العبد الاختياري قبل ورود الشرع هل فيه حسن وقبح بهذا المعنى .

قالت الأشاعرة لا حسن للأفعال ولا قبح فيها قبل ورود الشرع ، بل حسنها ينشأ من أمر الشارع بها ، وقبحها ينشأ من نهي الشارع عنها ، فالحسن ما أمر به الشارع(١) ، والقبيح ما نهى عنه الشارع ، ويتفرع على هذا القول عدم وجوب الإيمان قبل البعثة ، وعدم حرمة الكفر كذلك ، وأنه لا حكم أصلاً قبل ورود الشرع .

وقالت المعتزلة والحنفية(٢) في فعل العبد الاختياري حسن أو قبح بهذا المعنى قبل ورود الشرع ، ثم اختلفا بعد ذلك ، هل الحسن أو القبح الذي في الفعل يستلزم حكماً لله في ذلك الفعل فقالت المعتزلة نعم .

ولتوضيح مذهبهم نقول: قالوا إن فعل العبد الاختياري يتصف بالحسن أو القبح لذاته ، أو لصفة ، أو لوجوه واعتبارات ، خلاف بينهم . والعقل قد يستقل

(١) شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٨١ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٠

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٨٢ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٠ ، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩٦ طبع محمود علي صبيح .

بإدراك الحسن والقبح كإدراك حسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، وقد لا يستقل بإدراك الحسن أو القبح ، كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال .

فإذا أدرك العقل الحسن فى فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالطلب ، مثل شكر المنعم ، وإذا أدرك القبح فى فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالمنع والحظر ، مثل الكذب . وإذا لم يدرك حسن الفعل ولا قبحه لا يدرك حكم الله تعالى فيه ، وعند ورود الشرع يكون الحكم الصادر من الشارع فى ذلك الفعل الذى أدرك حسنه أو قبحه مؤكداً لما أدركه العقل ، وبالنسبة لما لم يدرك حسنه ولا قبحه يكون الحكم كاشفاً عن الحسن والقبح الموجود فى الفعل .

وأما الحنفية فبعد أن وافقوا المعتزلة فى أن فعل العبد الاختيارى فيه حسن أو قبح خالفوهم فى استلزام معرفة العقل بالحسن أو القبح لحكم الله تعالى فى الفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة ، ثم افترق الحنفية فأبو منصور الماتريدى وأكثر مشايخ سمرقند قالوا إن أكثر الأحكام متوقف على ورود الشرع والذى استلزمه وصف الحسن والقبح من الأحكام وجوب الإيمان بالله تعالى ، ووجوب تعظيمه ، وتنزيهه عن كل نقص ، ووجوب تصديق النبى ﷺ . وقال أئمة بخارى من الحنفية . لا يستلزم ثبوت وصف الحسن والقبح حكماً لله تعالى أصلاً فى فعل اختيارى للعبد ، فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة ، والأمر موقوف على ورود الشرع .

ومن هذا البيان يتضح لنا أن الأشاعرة والمعتزلة والحنفية اتفقوا على أن الحاكم فى كل شىء هو الله تعالى ، وإنما النزاع فى أنه هل فى فعل العبد الاختيارى حسن وقبح بهذا المعنى الأخير يقتضى أمراً ونهياً .

قالت الأشاعرة ليس فى الفعل قبح يوجب النهى عنه ، ولا حسن يوجب الأمر به ، بل قبحه كونه متعلقاً للنهى الوارد من الشارع ، وحسنه كونه متعلقاً للأمر الوارد من الشارع ، وقالت المعتزلة والماتريدية إن الأمر أو النهى لم يتعلق بالفعل إلا لقيام المقتضى للنهى من قبح ، والمقتضى للأمر من حسن ، وقالوا إن العقل يستقل

بإدراك ما فى الفعل من حسن أو قبح وقد لا يستقل . وقالوا إن الفعل الذى لم يدرك العقل فيه الحسن أو القبح لشدة خفائهما لا يدرك حكم الله فيه،فإذا ورد الشرع كشف عن حسنه إذا أمر به ، أو عن قبحه إذا نهى عنه ، أما ما أدرك العقل حسنه أو قبحه فقد اختلف المعتزلة والحنفية فيه من حيث استلزام إدراك الحسن والقبح إدراك حكم الله تعالى ، فقالت المعتزلة من علم الحسن والقبح فى فعل من الأفعال علم حكم الله تعالى فى ذلك الفعل ، وأما الحنفية فقد اختلفوا فيما بينهم فقال أبو منصور الماتريدى وأكثر مشايخ سمرقند إن إدراك الحسن والقبح فى الفعل يستلزم إدراك حكم الله تعالى فى أصول الدين لا فى الفروع ، وقال أئمة بخارى لا تلازم بين ثبوت الحسن والقبح فى الفعل وثبوت حكم الله تعالى فى ذلك الفعل ، لا فرق بين الأصول والفروع ، فلا وجوب ولا حرمة قبل البعثة لشىء من الأشياء ، وبهذا البيان يتحرر محل النزاع هكذا :

هل فى الفعل حسن أو قبح بالمعنى الثالث قالت الأشاعرة لا ، وقالت المعتزلة والحنفية نعم ، وهل ثبوت الحسن والقبح يستلزم حكماً لله تعالى فى ذلك الفعل المتصف بالحسن والقبح قالت المعتزلة نعم ، وقال أكثر الحنفية لا ، وهو المختار وعليه مدار البحث .

أدلة الأشاعرة على أنه لا حسن ولا قبح فى الفعل

استدل الأشاعرة على أنه لا حسن ولا قبح فى الفعل بعدة أدلة نقتصر فى هذه الخلاصة على دليلين ، لتصريح الكاتبين بأنهما أرجح الأدلة :

الأول العبد مجبور فى أفعاله ، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى ، فحينئذ فعله [1]

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٨٥ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٠ والاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٩٦ الطبعة السابقة

عنه اضطرارى ، وكل ما حصوله اضطرارى فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه أو تقبيحه عقلاً ، فإن الصادر عن الشيء لا يقال عليه إنه حسن ، أو قبيح ، إلا لو كان صادراً عنه باختياره ، ويمكن أن يقال على هذا الدليل إن الأمر بالشيء أو النهي عنه قد علم الله وقوعه فى الخارج ، فحينئذ يكون لهما نسبة إلى الأفعال الواقعة فيما بيننا ، من حيث تعقلهما بها ، والعقل لا يمنع من الوصول إلى معرفتهما بطريق من طرق العلم ، مثل الحدس ، أو البرهان ، ولا يمكن منع ذلك ، إلا إذا قلنا باستحالة حصول ما يوصل إلى العلم بها لأى فرد من الناس ، ولم يثبت هذا . فدل ذلك على أن فى الفعل حسناً وقبحاً ، وأيضاً قد علمت فى مبحث أفعال العباد أن العبد مختار لا مضطر ، وهذا الدليل مبناه على أن العبد مضطر ، فتبطل للأشعرى القول بالاضطرار ، فيبطل الدليل .

الدليل الثانى لو كان قبح الكذب ذاتياً لما تخلف القبح [1] عنه ، لأن ما لزم الشيء لذاته ؛ أو بواسطة صفة لازمة للذات ، لا يزول عن الذات ، لكن ثبت تخلف القبح عن الكذب ، فقد يحسن إذا ترتب على ارتكاب [2] نجاة نبى من يد ظالم ، فبطل القول بأن قبح الكذب ذاتى .

والجواب بالمنع فإن الكذب باق على قبحه ، ولكن يتخلف عنه الجزاء ، كإجراء كلمة الكفر على اللسان ، فإن القبح باق ، غاية الأمر أنه لم يؤاخذ على النطق بكلمة الكفر .

كذلك الكذب باق على قبحه ، من حيث كونه كذباً ، ولكنه حسن من جهة كونه إنقاذاً للنبى من يد الظالم ، وترجحت جهة الحسن على جهة القبح ، وغاية ما يلزم هذا أن الكذب كان حسناً وقبيحاً من جهتين ولا ضرر فى ذلك .

---

(1) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ، وشرح المقاصد للسعد ... ص ١١٠ وما بعدها ، والاقتصاد فى الاعتقاد نفس الصفحات السابقة .

(2) هكذا فى المطبوعة وفيها خطأ مطبعى والصواب على ارتكابه .

أدلة الحنفية والمعتزلة على أن في الفعل حسناً وقبحاً

استدل الحنفية والمعتزلة بدليلين : **الأول** قالوا حسن العدل والإحسان (١) وقبح الظلم والإساءة يعترف بهما عامة الناس ، حتى الذين لا يقولون بشرع مع اختلاف أغراضهم ، وعاداتهم ، وهذا الاتفاق يدل على أن الحسن والقبح في الفعل ، لا للأمر والنهي . وقد يقال سلمنا اتفاق جميع الناس على حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والإساءة ، لكن لا بالمعنى المتنازع فيه ، بل بمعنى أن الفاعل يمدح أو يذم عند الناس .

الدليل الثاني إذا كان للإنسان غرض خاص ، كتحصيل مال ومنوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ، فإنه يرجح الصدق (٢) على الكذب وإن لم يكن عنده علم بالشرائع ، فذلك الترجيح ليس إلا لكونه أدرك حسناً في الصدق فاختاره ، وقبحاً في الكذب فتركه .

ويجاب عن ذلك بأنه إذا كان المراد من فرض التساوي بين الصدق والكذب التساوي في تحصيل غرض الشخص فقط فلا نسلم أنه حينئذ يؤثر الصدق على الكذب ، ولو فرض أنه يؤثره فيكون الإيثار لما تقرر في النفوس من كونه ملائماً لغرض الناس ، ومصلحة العامة ، وإن أريد فرض تساويهما من جميع الوجوه فإيثار الصدق ممنوع .

استلزام اتصاف الفعل بالحسن والقبح

ثبوت حكم الله تعالى فى الفعل

الخلاف فى هذه النقطة بين المعتزلة والحنفية ، **فالمعتزلة قالوا** يلزم من اتصاف الفعل بالحسن والقبح ثبوت حكم الله تعالى فى ذلك الفعل ، فالعقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح فيه ، وإدراك حكم الله تعالى ، وكذلك استدلوا على مدعاهم بدليلين : **الأول** لو لم يثبت حكم من الأحكام إلا بالشرع لزم عجز [1] الأنبياء عن إثبات النبوة ، لكن عجزهم باطل ، للاجماع القائم على أن كل نبى أدى ما أمر به وبلغ وأفحم قومه .

وشرح ذلك الدليل ورده بالتفصيل تقدم مستوفى فى مبحث [2] وجوب معرفة الله تعالى فارجع إليه إن شئت . **الثانى أنا نجزم** بأنه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته المنزهة عن النقائص وصفاته الكريمة أن ينسب إليه ما لا يليق من صفات النقص ، سواء ورد شرع أفاد ذلك أو لا ، وهذا يدل على أن القبح فى الفعل يستلزم ثبوت حكم الله تعالى ، **ويجاب عن ذلك بأن** علمنا بقبح نسبة ما لا يليق به إليه ناشىء عما ارتكز فى النفوس من الشرائع ، التى لم تنقطع منذ بعث الله آدم ، ولكونه ارتكز فى النفوس أنه توهم من الفعل ، وإلا فهو من الشرائع السابقة التى أجمعت على تنزيه الله تعالى عن النقائص .

وأما جمهور الحنفية فقالوا لا يلزم من اتصاف الفعل بالحسن والقبح ثبوت حكم الله تعالى فى فعل من الأفعال . واستدلوا على ذلك بقوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ [3] وقوله تعالى ﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٩٣ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٢

(٢) ارجع إلى صفحة ٦٠ من الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٣) سورة الإسراء الآية ١٥ .

قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى ﴾(١) وقوله تعالى ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ ووجه الاستدلال بهذه الآيات أنها فى مجموعها تفيد انتفاء التعذيب قبل إرسال الرسل ، وأنهم لو اعتذروا فى ارتكابهم الذنوب بعدم إرسال رسل ، تبين لهم ما يلزمهم فعلاً وتركاً قُبِل عذرهم ، وأنه تعالى لو عذبهم قبل البعثة ثبتت الحجة لهم على الله ، ولا يخفى أن هذا يفيد منهم من العذاب المفيد لعدم الحكم قبل البعثة ، ولا عبرة بالاحتمالات المذكورة فى بعض هذه الآيات فإن الآيات الأخرى تدفعها وتبطلها .

لا يجب على الله تعالى شىء

اتفق علماء الكلام على أن الله تعالى لا يفعل القبيح (٢) ولا يترك الواجب ولكن اختلفوا فى التعليل لهذا الحكم المجمع عليه ، فقالت الأشاعرة القبيح ما نهى عنه الشارع ، والواجب ما طلبه الشارع طلباً جازماً ، فالوجوب والقبح من لوازم التكليف ، ولا يتصور تعلق التكليف بأفعاله تعالى ، فلا يصدر عنه قبح لأنه غير متصور ، ولا يجب عليه شىء .

وقالت المعتزلة القبيح يطلق ويراد به ما استوجب فعله ذما لفاعله ، كما أن الحسن يطلق ويراد به ما استوجب مدحاً لفاعله ، والفعل فيه حسن وقبيح كما سبق بيانه ، فالله لا يفعل القبيح أى لا يوجد الفعل الذى يستتبع ذما ، والواجب يطلق ويرد به ما لا بد منه لأن المصلحة اقتضته فالله لا يتركه . والخلاف فى هذه المسألة فرع الخلاف فى مسألة الحسن والقبح التى سبق الكلام عليها مستوفى مع الأدلة من الجانبين ، وقد تعرض الكاتبون هنا لذكر أمور خمسة ، قالت المعتزلة فيها

إنها واجبة على الله تعالى فيحسن إيرادها وشرحها ، وبيان مستند المعتزلة فيها ، وهى اللطف ، والثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ، وفعل الأصلح ، والعوض على الآلام .

اللطف

اللطف هو الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية [١] مع بقاء اختياره ، كخلق العقل ونصب الأدلة ، وإرسال الرسل ، وما أشبه ذلك . قالت المعتزلة هو واجب عليه تعالى ، لأن خلقه للعبد وتكليفه بأعمال شاقة ، بدون إيجاد اللطف بهذا المعنى السابق عبث ، لا يجوز على الله تعالى ، لأنه نقص وهو محال عليه . فوجب إيجاد اللطف حتى يتنزه عن النقص . وقد أجاب الأشاعرة عن ذلك بأن اللطف لو كان واجباً لوجب أن يكون فى كل عصر نبى ، وفى كل بلد معصوم ، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، لأنه يقرب إلى الطاعة ، ويبعد عن المعصية وهذا ليس بواجب إجماعاً بدليل عدم وقوعه ، فاللطف ليس بواجب .

الثواب على الطاعة

الثواب على الطاعة هو نعم [٢] مستحق مقرون بالتعظيم والجلال ، قالت

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٩٦ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١١٨ .

(٢) هكذا فى المطبوعة (نعم مستحق) وأرى أن [illegible] زائدة ولا معنى لها والصواب نفع ، راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٩٦

المعتزلة بوجوبه على الله تعالى ، لأنه حق للعبد فى مقابلة عمله ، فالإخلال به قبيح ، فيجب فعله ، ولأنه الغرض من التكليف ، والإخلال بالغرض قبيح ، وأجيب عن ذلك بأن الطاعات التى كلف العبد بفعلها إنما طلبت منه للشكر على النعم ، التى أنعم الله بها عليه ، فكانت فى مقابلة النعمة ، فلا يستحق عليها ثواباً ، وإن حصل ثواب ففضل من الله تعالى ، وأما التكليف فليس لغرض ، ولا استحالة فى كون الله تعالى يفعل لا لغرض كما سيأتى بيانه فى مطلب تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض .

العقاب على المعصية

العقاب على المعصية هو المؤاخذة على فعلها ، قالت المعتزلة إذا لم يتب العبد مما اقترفه من الكبائر فالعقاب عليها واجب ، لأن تركه يؤدى إلى التسوية [١] بين المطيع والعاصى ، وهى قبيحة ، كما إذا سوى السيد بين عبديه المطيع والعاصى ، وفى ترك العقاب أيضا إغراء للعصاة على التمادى فى عصيانهم ، حيث إنهم لا يعاقبون ، قال تعالى ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ [١] ويجاب عن ذلك بأن العقاب حقه وليس فى استيفائه نفع ، ولا فى إسقاطه ضرر ، فله العفو عنه ، بل يحسن العفو كما فى الشاهد ، ودعوى أن ترك العقاب يؤدى إلى الإغراء ممنوع ، لأن حصول العقاب على المعصية أرجح من العفو عنها فلا يؤدى تجويز العفو إلى الإغراء .

الأصلح للعبد

قد اشتهر عن المعتزلة القول بوجوب الأصلح على الله تعالى ، وذكر الكاتبون هنا أن المعتزلة اختلفوا فى هذا الموضوع من حيث شموله للدين والدنيا ، فقال معتزلة بغداد يجب على الله تعالى فعل الأصلح فى الدين والدنيا ، وقال معتزلة البصرة يجب على الله تعالى فعل الأصلح فى الدين فقط ، واختلف الكاتبون فى بيان مرادهم ، فالذى يؤخذ من الدوانى على العقائد العضدية أن مراد الفريق الأول الأصلح فى الحكمة والتدبير بالنظر إلى العبد .

وناقشه عبد الحكيم بكلام نقله عن الخيالى ظاهره أن المراد الحكمة والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى .

أما الفريق الثانى القائل بوجوب فعل الأصلح فى الدين فقط ، فقد فسر الخيالى الأصلح بالأنفع ، وقال إن الجبائى اعتبر الأنفع بالنسبة لعلم الله تعالى ، فأوجب ما علم الله تعالى نفعه ، وبعضهم لم يعتبر ذلك .

فأنت ترى كيف اختلف الكاتبون فى بيان مراد المعتزلة بالأصلح الواجب عليه ، ويغلب على الظن أن منشأ هذا الاختلاف عدم الوقوف على بيان صحيح مقطوع به يشرح مذهب المعتزلة ويحدده . فكثر الكلام وتشعبت أغراضه ، لذلك يحسن تجنب التطرف عن الأدلة المذكورة [1] من الجانبين ، والاكتفاء بالكلمة التى كتبها الأستاذ المرحوم الشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية ، فإنى أظنها القول الفصل فى هذا الموضوع . قال رحمه الله : قد قطع البرهان بأن الواجب [2] لا يجوز أن يكون عابثاً فى أفعاله ، بل لا بد أن تكون

---

(1) ارجع إلى كتاب شرح العقائد النسفية لمعرفة الأدلة التى ساقها كل من المعتزلة والأشاعرة فى هذه المسألة .

(2) يقصد المؤلف بالواجب ، الله تعالى

مبنيه على الحكمة التامة ، وإنه ليس شيء مما يبرز فى عالم الوجود بقاصر عن المصالح لولاه [1] لم تكن فى الوجود ، بل ربما كان يختل به نظام كل موجود كما يعلمه المحقق ، فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح فقد ندرك الحكمة بوجه ، وقد لا ندركها . فعدم إدراكنا لها لا يوجب عدمها ، لما قد قام من البرهان . فقول المعتزلى يجب على الله الأصلح إن كان يريد به ما ذكرنا فنعم ، ولا خلاف لأصحابنا معه ، خصوصاً الماتريدية لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى ، وإن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعى المصالح على حسب ما نحن نفهمه وندركه ، فذلك ضرب من الجهالة ، كأنه يريد أن يضرب لله قانوناً لا يجوز لله تجاوزه على حسب عقله السخيف ا هـ وأظن أنه يبعد أن يكون مراد المعتزلى بوجوب الصلح المعنى الثانى .

العـوض عن الآلام

العوض عن الآلام هو نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة الألم وما يجرى مجراه كتفويت المنافع .

قالت المعتزلة الألم الذى يلحق العبد إن كان جزاء له [2] على سيئة ارتكبها كألم الحد لأجل شرب الخمر والزنا لا يجب على الله تعالى عوضه ، وإن لم يكن جزاء فإن كان من الله وجب العوض على الله ، وإن كان من المكلف فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطى المجنى عليه منها عوضا لإيلامه له ، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف الألم عن إيلامه ، أو تعويض المجنى

---

(1) يقصد الإمام محمد عبده أن كل شيء وقع وحدث فى هذا الوجود إنما وجد لمصلحة وحكمة يعلمها البارى جل شأنه .

(2) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ١٩٨ .

عليه بما يوازى إيلامه . فوجوب العوض فى حالتين : الأولى فيما إذا كان الإيلام من الله تعالى لا فى مقابلة سيئة ، والثانية فيما إذا كان الإيلام من مكلف وليس له حسنات ، ولم يصرفه الله تعالى عن هذا التعدى .

استدل المعتزلة على وجوب العوض بأن تركه ظلم ، والظلم قبيح على الله تعالى ، فيكون فعل العوض واجباً .

ويجاب عن ذلك بأن كونه ظلماً ممنوع ، لأن للظلم معنيين : أحدهما التصرف فى ملك الغير ، ولا شك فى انتفائه

والثانى وضع الشىء فى غير محله ، والله تعالى حكيم لا يكون منه وضع الشىء فى غير محله .

تكليف ما لا يطاق

اعلم أن ما لا يطاق ثلاثة أنواع :

الأول ما لا يطاق ولا يقدر عليه المكلف لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين ، وقلب الحقائق ، وإعدام القديم .

الثانى ما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه .

كحمل (١) الجبل والطيران إلى السماء ، فإنه ممكن فهو من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة ، لكن ليس من نوعه .

أما القسم الأول فالإجماع على أن التكليف به لم يقع ، والمشهور في النقل أنه لا يجوز عقلاً أيضاً بالإجماع . وأما القسم الثاني فالإجماع قائم على أن التكليف به جائز وواقع ، وعلم الله بعدم الوقوع لا يؤثر في جعله غير مقدور عليه ، لأن العلم ليس صفة تأثير فلا يمنع التكليف به . وأما القسم الثالث فوقوع التكليف به لم يحصل ، بدليله الاستقراء ، فإنا تتبعنا التكاليف فلم نجد من بينها فرداً من أفراد القسم الثالث . كذلك قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ فإنه يدل على أن التكليف الذي يقع ويحصل إنما يكون بما وسع العبد تحصيله ، واختلفوا في جوازه عقلاً ، فقالت الأشاعرة يجوز عقلاً ، وقالت المعتزلة والماتريدية لا يجوز عقلاً .

والخلاف في الجواز عقلاً فرع الخلاف في مسألة الحسن والقبح ، فالأشاعرة قالوا لا قبيح من الله تعالى ، فالعقل يجوّز صدور التكليف من الله بهذا النوع وإن لم يقع ، والمعتزلة والماتريدية قالوا إن التكليف بهذا النوع قبيح ، يذم فاعله ، والله لا يفعل القبيح ، فلا يجوز صدوره من الله تعالى .

وقال الكمال ابن الهمام في التحرير إن الخلاف في تجويز التكليف بما لا يطاق ، وفي جواز تعذيب الطائع لفظي ، لأن الأشعرى نظر إلى الخصوص [illegible] وقطع النظر عما أثبته الدليل القاطع من أنه متصف بالعدل الكامل ، [illegible] الماتريدي [illegible] إلى إله متصف بصفات الكمال [illegible] صفات النقص [illegible] والبخل والسفه . ولا شك أن [illegible] الأشعري لا يمنع كون [illegible] ما يشاء ؛ لأنه منفرد بالتصرف [illegible] شركة له [illegible] بما لا يطاق ، وأن [illegible]

---

(١) راجع في هذه المسألة شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢٠٠ وشرح المقاصد [illegible] ٢ ص ١١٣ وما بعدها .

العاصى . والمعتزلة والماتريدى لو نظرا إلى ما نظر إليه الأشعرى لوافقاه ولم يخالفاه ، أما ما لحظه المعتزلة والماتريدى فإنه يمنع تكليف ما لا يطاق ، وتعذيب الطائع ، لأن العدل والإحسان والحكمة يمنع من ذلك والله تعالى أعلم .

هل أفعال الله تعالى تعلل بالأغراض

قالت الأشاعرة أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالأغراض ، وقالت المعتزلة يجب تعليلها بالأغراض [1] .

استدل الأشاعرة بدليلين : الأول لو فعل البارى لغرض لكان ناقصاً بذاته مستكملاً بذلك الغرض ، الذى حصل بسبب الفعل ، لكن التالى باطل ، فبطل ما أدى إليه وهو كون فعل البارى لغرض ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو أن فعله لا يكون لغرض وهو المطلوب . وبطلان التالى واضح ، وأما الملازمة فدليلها أن الغرض هو ما يبعث على الفاعل بكمال ، فلو كان الفعل لغرض لحصل للبارى كمال [illegible] فيكون كماله من غير صفاته ، وهو نقص [illegible] ولا يقال غرضه [illegible] العبد فلا يلزم المحذور [illegible] لأنا نقول العبد لا تكون غرضاً [illegible] تحصيلها [illegible] سبيلا .

الدليل الثانى أن الغرض [illegible] فالله قادر على [illegible] تعالى محال [illegible] أدى [illegible] الغرض [illegible]

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف [illegible] ص ٢٠٢ ، وشرح [illegible] ص ١١٥ وما بعدها .

وقالت المعتزلة أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد ، فهي لغرض ، لأن الفعل الذى لا غرض فيه عبث ، والله حكيم ، والعبث على الحكيم محال .

هذا ما ذكره معظم الكاتبين هنا فى مستند الفريقين فاستمع ما يأتى .

علم أن المعتزلة والأشاعرة والماتريدية اتفقوا على أن الله تعالى فاعل بالاختيار ، ولا يتحقق كونه مختاراً إلا إذا كان يرجح بإرادته أحد الطرفين على الآخر ، وهذا الترجيح لا يكون إلا بمقتضى خارج عن الذات وصفاتها ، وهذا المقتضى هو الباعث للفاعل على الفعل من المصالح المترتبة عليه فلا يتحقق الاختيار إلا إذا كان هناك باعث ، بسببه ترجح الإرادة أحد الطرفين على الآخر ، حتى يقال إنه اختار هذا دون ذاك ، فإذا قصد غير ما رجحه كان عابثاً وسفيهاً ، لأن العبث أو السفه هو العدول عن فعل جدير بأن يحصل ، وله غاية سامية ، إلى فعل ليس جديراً بالحصول ، وليس له غاية سامية ، واعلم أيضاً أن الغرض يطلق لغة على الغاية العائدة إلى نفس الفاعل بكمال كما يطلق اصطلاحاً على الباعث على الفعل وهو بالإطلاق الثانى أعم من الأول ، لأن الباعث على الفعل قد يعود منه كمال على الفاعل ، وقد لا يعود منه كمال على الفاعل ، بل يكون متمحضاً لكمال الغير فقط ، فرداً كان ذلك الغير أو جماعة .

إذا علمت كل هذا فاعلم أن الله تعالى يفعل الفعل لغاية ، وبذلك يتحقق اختياره ، وتلك الغاية تكون أسمى الغايات وأرقاها ، وبذلك ينتفى عنه العبث والسفه ، وتلك الغاية تكون معلومة ومقصودة ، وبذلك يتحقق علمه بجميع الأشياء وكونه حكيماً . ثم الواجب أن لا تعود تلك الغاية على ذات البارى بالكمال ، بل تعود إلى الغير لتكميله ، فإن كان المراد من قول الأشعرى أفعال الله تعالى لا يجوز تعليلها بالغرض ، الغرض بالمعنى اللغوى فهو صحيح لا غبار عليه ، وإن كان المراد منه الباعث الذى يحقق معنى الاختيار ، ويعود بالكمال على غير البارى فهو غير مسلم ، لا يصح أن يقول به ، كذلك قول الحنفى

يجب أن يكون فعل الله لغرض إن كان المراد منه الغرض اللغوى، فهو باطل ، يجب نبذه ، لأن الله لا يستفيد كماله من غير ذاته وصفاته ، وإن كان المراد الباعث الذى يعود على غير البارى بالإكمال فهو واجب القبول

وقال السمرقندى فى الصحائف الإلهية الحق فى هذه المسألة أن الله تعالى قادر ، حكيم ، عالم ، ولا بد من الفعل أو الترك فيختار أولى الطرفين وأحسنهما ، وتلك الأولوية لا تكون بالنسبة إلى الله تعالى ، بل فى نفس الأمر ، أو بالنسبة إلى العباد ، والفعل على هذا الوجه لا ينافى الكمال ، بل ذلك عين الكمال ، وخلافه عين النقص ، كيف لا ؟! ولا خلاف فى أن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق والحجة عليهم . وإظهار المعجزة لتصديقهم ، فمنكر التعليل منكر للنبوة ا هـ .

مباحث النبوة والرسالة

الكلام فى هذا المبحث يتناول معنى النبوة والرسالة ، ومعنى النبى والرسول . وكون النبوة مكتسبة أو حاصلة بفضل الله ، وكون الرسالة جائزة ، أو واجبة ، أو ممتنعة .

معنى النبوة والرسالة

اختلف أهل السنّة والفلاسفة فى معنى النبوة والنبى ، فقال أهل السنة النبوة إختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى بحكم شرعى تكليفى ، سواء أمر بتبليغه أو لا .

أما الرسالة فهى اختصاص العبد بسماع وحى من الله تعالى بحكم شرعى تكليفى أمر بتبليغه ، والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام الشرعية ، وعلى هذا البيان يكون النبى أعم من الرسول ، وجهة العموم هى أن النبى يتحقق فيه اختصاص العبد بسماع الوحى من الله فقط ، سواء أمر بالتبليغ أو لم يؤمر ، وقيل إن النبى أعم من الرسول ، لكن جهة العموم غير ما ذكر ، وهى أن النبى لا يشترط أن يكون معه كتاب ، أو شريعة جديدة ، أما الرسول فيشترط أن يكون معه كتاب أو شريعة جديدة .

وقيل إنهما متساويان ، فكل نبى رسول وكل رسول نبى ، ولا فرق بينهما إلا من حيث الوصف الاعتبارى ، فمن حيث قال الله له إنا أرسلناك قيل له رسول ، ومن حيث كونه أنبأ الخلق بالأحكام قيل له نبى ، وحينئذ تكون النبوة والرسالة شيئاً واحداً .

من الأمور المهمة ، والتخلق بالأخلاق الحميدة ، وعلى هذا عرفوا النبى بأنه من اجتمع فيه خواص ثلاث ، يمتاز بها عن غيره .

الأولى أن يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة ، والماضية والآتية ، وليس هذا بمستبعد ، لأن النفس مجردة عن المادة ، فلها شدة اتصال بالنفوس الفلكية التى انتقشت فيها الصور التى تحدث فى عالم الناصر [١] انجذاب إليها بواسطة أن كلا [٢] مجرد عن المادة ، فتشاهد ما فيها من صور الحوادث ، بواسطة ارتسامها فيها ، كمرآة يحاذى بها مرآة أخرى فيها نقوش ، فينعكس عنها إلى الأولى ما يقابلها ، وحيث كان هذا ممكناً فاللائق أن لا يكون إلا لنفس صفت بواسطة الرياضة واتصفت بالنفوس المطهرة وهى نفس النبى .

الخاصة الثانية أن تظهر منه أفعال خارقة للعادة ، مثل منع الماء وجريانه ، وذلك بواسطة صفاء نفسه فيسلطه الله تعالى على مادة الكائنات . فتصرف النفس فيها كما تتصرف فى أجزاء بدنه .

الخاصة الثالثة أن يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ، ويسمع [٣] كلامهم وحياً من الله إليه .

هذا هو المنقول عن الفلاسفة فى الكتب التى بين أيدينا ، ويقال لهم فى الخاصة الأولى إن كان المراد بها الاطلاع على جميع المغيبات فأنتم لا تقولون باشتراط ذلك فى النبى ، وإن كان المراد الاطلاع على بعض المغيبات فهذا لا يختص به النبى ، لأنكم جوزتموه للمرتاضين والنائمين ، كذلك قولكم إن نفس النبى تتصل بالنفوس الفلكية كلام خطابى ، لم يؤيد بدليل قطعى ، فلا يعول عليه .

---

(١) هكذا فى المطبوعة ، ويبدو أنه خطأ مطبعى والصواب التى تحدث فى عالم العناصر . راجع متن المواقف ص ٢٣٧ .

(٢) يقصد أن كلا من النفوس الفلكية ، والنفوس الإنسانية مجردة عن المادة .

(٣) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ٢١٨ .

أما الخاصة الثانية فهي مبنية على أن للنفوس تأثيراً في الأجسام ، وقد بطل هذا بالدليل القائم على أن المؤثر في الأجسام هو الله تعالى . وأما الخاصة الثالثة فبطلها أنكم لا تقولون بملائكة تُرَى ، بل الملائكة عندكم إما نفوس مجردة في ذواتها ، متعلقة بأجرام الأفلاك ، وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ، وتسمى بالملأ الأعلى وعلى كل فلا كلام لهم يسمع لأنه من خواص الأجسام .

وترتب على الخلاف في معنى النبوة الخلاف في أنها مكتسبة أو موهوبة من الله تعالى يختص بها من يشاء من عباده ، فلما عرفها الأشاعرة ومن سلك طريقتهم بأنها اختصاص العبد بسماع الوحي من الله تعالى ، وهذا الاختصاص يكون من قبل الباري قالوا إنها بمحض فضل الله تعالى ، ولما عرفها الفلاسفة بأنها صفاء وتجل للنفس إلى آخر التعريف السابق ، قالوا إنها مكتسبة ، ويلزم هذا الرأي مفاسد كثيرة ، منها تجويز نبيين في وقت واحد ، ومنها تجويز نبي بعد محمد ، وهذا يترتب عليه تكذيب القرآن والسنَّة قال تعالى ﴿ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما ﴾ [1] وقال ﷺ (لا نبي بعدي) [2] .

الرسالة جائزة أو واجبة أو ممتنعة

قال أهل السنة إختصاص فرد من النوع الإنساني بتبليغ شرع الله تعالى لعباده لطف من الله ، ورحمة للعالمين ، لما يترتب على ذلك من المصالح التي لا تحصى - واللطف من أفعال الله تعالى الجائزة ، فالرسالة في ذاتها ممكنة .

---

(١) سورة الأحزاب الآية / ٤٠ .

(٢) صحيح مسلم جـ ٥ صـ ٥ طبع [illegible] .

وقالت المعتزلة الرسالة واجبة على الله تعالى ، لأنها لطف ، وأمر يقرب العبد (١) من الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، واللطف واجب على الله تعالى ، لأنه أصلح للعباد .

وقالت الحكماء النظام الأكمل الذى تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبى المبين لقوانين العدل فالرسالة لازمة . وقد علمت أن الخلاف بيننا وبين المعتزلة مبنى على الخلاف فى مسألة الحسن والقبح ، واستلزام إتصاف الفعل بهما ثبوت حكم الله تعالى ، وأما الخلاف مع الحكماء فهو مبنى على الخلاف فى أن الله فاعل بالاختيار ، أو بالإيجاب وسبق لك بيان الحق فى كل هذا .

المنكرون للنبوة

أما المنكرون للنبوة فطوائف : الطائفة الأولى لم تصرح بإنكار النبوة ولكنهم أنكروا نزول الملك ، والوحى ، والحشر والحساب ، والجنة والنار ، ولا شك أن إنكار ما ذكر تكذيب للنبى فى إخباره به ، فهو مؤد إلى إنكار النبوة ، الطائفة الثانية قالت إن ما جاء به النبى إن كان حسناً عند العقل (١) ، فلا حاجة إلى النبى ، وإن كان قبيحاً فلا تقبله العقلاء ، سواء جاء به النبى أو لا ، ويقال لهذه الفرقة إن من الأشياء ما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبحاً ، فيحتاج إلى النبى ليبين للناس ما خفى عليهم ، حتى لا يختلفوا . الطائفة الثالثة قالت إن الشرائع مشتملة على أشياء لا فائدة فيها للعبد ، كالصلاة والصوم والحج ، ولا منفعة فيها للمعبود ، وهذا عبث لا يليق بالحكيم . ويجاب عن ذلك بأن نفى الفائدة للعبد ناشئة من الناظر عن المصالح المترتبة عليها ، دنيوية أو أخروية ، وقد بين هذا فى

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ ص ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٢٨ .
(١) راجع شرح المواقف للسيد جـ ٨ ص وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ ص ١٢٩ الطبعة السابقة .

أسرار التشريع . الطائفة الرابعة قالت إن صحة النبوة موقوفة على المعجزة ، والمعجزة لا يصح الاعتماد عليها ، لجواز أن تكون سحراً ، فإن الكل خارق للعادة ، ويجاب عن ذلك بأنه سيأتى فى بحث المعجزة ما به يعرف الفرق بين المعجزة والسحر ، وقد ذكرت هنا شبه لطوائف من منكرى النبوة ، والظاهر أن هذه ليست طوائف وإنما هى أفكار لأفراد شذت فلا عبرة بها .

حاجة البشر إلى الرسالة

للنفس الإنسانية حالتان :

الحالة الأولى شأنها حين حلولها فى الهيكل الجسمانى .

الحالة الثانية شأنها بعد مفارقتها لذلك الهيكل التى نسميها موتاً ، وكلتا الحالتين إذا نظرت إليه [1] ظهر لك جلياً حاجة تلك النفس إلى الرسل ، وإليك البيان :

الحالة الأولى

خلق الله تعالى الإنسان ومن طبيعته أن أفراده لا تحصل ما يلزمها لبقائها والتمتع بمزايا الحياة ، وجلب الرغائب ودفع المكاره ، إلا بالاجتماع والتعاون فيعمل الواحد للمجموع ويعمل المجموع للواحد .

كذلك جعل عند كل واحد شعوراً بحاجته إلى سائر أفراد الجماعة ، ويكفيك دليلا على أن الإنسان لا يعيش إلا فى جماعة ، ما وهبه الله من آلة النطق ، فإنها

(1) هكذا فى المطبوعة وهو خطأ مطبعى والصواب إذا نظرت إليهما .

خلقت لتصوير المعانى فى الألفاظ ، وتأليف العبارات ، لاشتداد الحاجة إلى التفاهم . فالحاجة إلى التفاهم أكبر دليل على أن كل واحد من أفراد ذلك النوع فى حاجة إلى الآخر ، وحاجة الأفراد إلى بعضهم تزيد وتكثر كلما كثرت مطالب الشخص فى معيشته ، وفى تلك الحالة تمتد الحاجة من الأهل ، إلى القبيلة ، إلى الأمة إلى النوع الإنسانى بأسره .

ولما كانت مصالح الإنسان لا تحصل إلا بمعاونة بعض أفراده لبعض .

ولما كان تفاوت أفراده فى مراتب الإدراك والهمة ، والعزم ، الذى اقتضته طبيعته ، يؤدى إلى أن بعض الأفراد قد يحيد عن الصواب ، فتسول له نفسه الحصول على ما بيد الغير ، بضروب من الحيل ، ولا يقنع بالمعارضة ، بل قد يتفنن فى أنواع الاحتيال ، فلا يبالى فى سبيل حصوله على مرغوبه ، بسفك دم ، أو إلحاق أى نوع من أنواع الأذى ، دعت الحالة إلى نظام يحفظ أفراد الإنسان من ظلم بعضهم لبعض ، وحب الاستئثار لا يمكن أن تكون المحبة بين أفراد النوع التى ولدتها الحاجة الشديدة طريقاً لحفظ النظام ، لأن محبة أفراد الإنسان لبعضهم إنما هى للرغبة فى الانتفاع ، وتحصيل ما تحبه النفس وتميل إليه ، وقد علمنا أن مراتبهم فى الإدراك ، والهمة ، والعزم متفاوتة ، فتعين أن يكون الكفيل بالنظام لذلك النوع أمراً آخر يقوم مقام المحبة .

وأجمع العقلاء من جميع الأمم على أن الذى يقوم مقام المحبة فى حفظ النظام هو العدل .

العدل وهو التوسط بين الإفراط والتفريط ، هو الكفيل بالنظام وحفظ حقوق الأفراد والجماعات ، ورقى الأفراد والأمم .

لو وكل وضع قواعد العدل إلى النابغين من أفراد الأمم ، وقد اختلفت مشاربهم وتفاوتت إدراكاتهم ، وتباينت رغباتهم ، ولم يحيطوا علماً بمصالح العباد وحاجاتهم التى تتجدد بتجدد الأيام والليالى ، لما أتى بالفائدة المطلوبة ، فإنه لم يعرف فى

تاريخ الإنسان أنه يخضع لرأى العاقل لمجرد أنه صواب ، ولو أقام على ذلك من الأدلة ما هو أجلى من الضروريات ، بل ربما دفعت الشهوة القائم بتنفيذ تلك القواعد والقوانين إلى مخالفتها ، والحط من حرمتها ، فوجب حينئذ لحفظ النظام فى النوع الإنسانى أن يكون الواضع لتلك القوانين قوة أسمى من قوة الإنسان ، يشعر من نفسه بسلطانها عليه ، وقهرها له ، تصل تلك القوانين إليه على أيدى أفراد من البشر ، معصومين من الخطأ ، خصوا بمزايا تجعلهم أهلاً لأن يستفيدوا من تلك القوة ويفيدوا أفراد أنواعهم ، مؤيدين بمعجزات باهرة تدل على صدقهم وتخضع العقول لهم .

هؤلاء هم الرسل المرشدون الأمم إلى ما فيه صلاحهم فى الحياتين ، لذلك كانت بعثة الأنبياء من أهم حاجات الإنسان ، وهى منه بمنزلة الروح من الجسد .

الحالة الثانية

يمتاز الإنسان عن باقى أنواع الحيوانات بأنه مفكر ، فالتفكير أمر ذاتى له لا ينفك عنه ، ومن هنا كانت النفس الإنسانية مستعدة لقبول معلومات لا تتناهى ، من طرق متعددة ، باحثة عن أنواع الكمالات ، وعما يرفع شأنها ، وتتقى به أنواع المضار ، فتارة تصل إلى معلومها بطريق الحس ، وأخرى بطريق النظر وأخرى بطريق الإلهام .

وقد وصلت بطريق الإلهام إلى أن لها حياة أخرى ، بعد الحياة الدنيا ، تتمتع فيها أو تشقى ، وإن هذه الحياة نتيجة لازمة لأعمالها فى الحياة الدنيا ، لا فرق بين أن تكون تلك الأعمال قلبية كالاعتقادات والمقاصد ، أو بدنية كأنواع العبادات والمعاملات ، هذا البقاء للنفس الإنسانية على طريق الإجمال لم يخالف فيه واحد من أرباب النظر ، وبما أن النفس الإنسانية مفطورة على حب الاستطلاع وإزالة

الحجب ، التى تحول بينها وبين المعلومات والكمالات واللذائذ ، فهى ميالة إلى تعرف هذا البقاء الأخروى على التفصيل ، وكيف يكون حالها إذا وصلت إليه ، وكيف تهتدى إليه ، وهو غائب عنها ، ولو رجعت إلى ما بين أيديها مما تشاهده ، لا ترى فيه من المعالم ما تهتدى به إلى معرفة ذلك الغائب عنها على وجه تفصيلى ، كذلك ليس فى طرق التفكير ما تصل به إلى معرفة ما أعد لها فى تلك الحياة الباقية ، فليس عندها من قوة التفكير ما يوصلها إلى ذلك . فإذا كان حال الإنسان بالنسبة إلى تلك الحياة الدائمة ما علمت ، وإن فكره لم يصل به إلى يقين ، وليس فى الشاهد ما يعين على الوصول إلى ما تشتاق النفس الوقوف عليه ، فليس من الحكمة أن يترك ذلك النوع الإنسانى متخبطاً فى ذلك الطريق يخبط خبط عشواء .

لهذا اقتضت حكمة الحكيم الخبير ، رحمة بذلك النوع ، وتسهيلاً عليه ، أن يجعل من مراتب الأنفس البشرية مرتبة يعد لها بعض من يصطفيه من عباده ، فيميزهم عن باقى أفراد النوع البشرى ، بمزايا وكمالات ، يليقون معها لتلقى العلوم والمعارف من واهب الوجود ، بواسطة مَلَك ، أو بغير واسطة ، كما يليقون للأمانة على مكنون سره ، والاطلاع على ذلك المغيب ، الذى لم يصل إليه أفراد النوع الإنسانى ، ويعلمهم بما سيكون من شأن الناس فيه ، ثم يؤمرون بإخبار ذلك النوع بما يلزمه فى حق خالقه ، وبما له مدخل فى سعادتهم الأخروية ، وبالتشريع التى تحدد لهم سيرهم فى تقويم نفوسهم ، ثم يؤيدهم بما لا يدخل تحت قوى البشر ، وبذلك تقوم به الحجة على الإقناع بصدق الرسالة ، فيكونون بذلك رسلاً من عند ربهم مبشرين ومنذرين .

الوحى وأنواعه وإمكانه ووقوعه

الوحى لغة الإعلام بالشيء سراً ، أعم من أن [١] يكون بإشارة ، أو كتابة ، أو رسالة ، أو إلهام ، أو كلام خفى وهو بهذا المعنى لا يختص بالأنبياء ، ولا بأنه من قِبَل الله تعالى ، وأما فى اصطلاح أهل الشرع .

فقد ذكرت له تعاريف ثلاثة : **الأول باعتبار معناه المصدرى** وهو التعليم السرى الصادر من الله تعالى إلى أنبيائه بواسطة أو بغيرها . **والثانى باعتبار المعنى الحاصل بالمصدر** ، وهو عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة . **والثالث باعتبار كون المراد من الوحى الموحَى به** وهو كلام الله المنزل على أنبيائه عليهم الصلاة والسلام .

أنواعـه

يتنوع باعتبار المعنى المصدرى إلى نوعين :

الأول تعليم بواسطة [٢] ملك . **الثانى تعليم لا** بواسطة ملك .

والتعليم بواسطة الملك يكون على أحوال : **الأول أن** النبى يرى الملك على صورته الأصلية ويتعلم منه ما جاء به إليه ، وهذا قليل جداً . **الثانى أن يراه** فى صورة بشر كما رأى نبينا جبريل فى صورة دحية الكلبى . **الثالث أن لا يرى الملك** عند الوحى لا فى صورته الأصلية ولا فى صورة أخرى ، وإنما يسمع عند قدومه صوتاً خفيفاً ، أو شديداً ، فيتعلم منه ، وهو يوقن أن ما ألقى إليه من عند الله تعالى ، وأما **التعليم لا بواسطة الملك** فينحصر فى طريقين : **الأول الإلقاء**

---

(١) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ١٠٣ دار إحياء العلوم بيروت .

(٢) راجع رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده الطبعة السابقة

فى القلب مع تيقن النبى أن ما ألقى إليه من قِبَل الله تعالى ، الثانى تكليم الله تعالى له من غير أن يراه ، كتكليم موسى عليه الصلاة والسلام .

ولأهل السنّة هنا قولان فى أن ذلك الكلام المسموع هو الكلام النفسى القديم الذى ليس بحرف ولا صوت ، أو هو كلام لفظى يخلقه الله تعالى ، بحيث يعلم سامعه أنه موجه إليه من قِبَل الله تعالى ، فعلى القول الثانى وهو أن المسموع كلام لفظى يخلقه الله تعالى ، فالأمر واضح ، لأنه جار على الطريق المألوف من أن الكلام المسموع حروف وأصوات ، وعلى القول الأول وهو أن المسموع الكلام النفسى القديم فلا بعد فيه أيضا ، لأن المفروض أن النبى قد خص بمزايا لم توجد فى غيره من أفراد نوعه ، وكانت نفسه بأصل فطرتها مستعدة لما لم تستعد له نفوس أفراد نوعه ، فلا مانع من أن يسمع الكلام النفسى بطريق غير مألوف لنا .

إمكان الوحى ووقوعه

أما إمكان حصول الوحى فمداره على أمرين : الأول استعداد نفس النبى لتلقى الوحى . الثانى وجود ملائكة تبلغ الوحى . أما استعداد نفس النبى لتلقى الوحى وعلمه من غير فكر وترتيب مقدمات فلا مانع منه ، بعد أن علمنا أن مراتب الإدراك فى البشر متفاوتة ، وأن نفس النبى صفت بأصل فطرتها ، وخصها الله بكمالات هيئتها لعلم حقائق الأشياء ، من غير أن تتقيد بطريق مألوف فتفهم صوت الملك ، وتقوى على مشاهدة صورته الأصلية ، وأما وجود الملائكة فقد دل عليه الكتاب والسنّة الصحيحة .

وأما وقوع الوحى وحصول الرسالة فدليله يختلف بالنسبة للمشاهد للأنبياء والغائب عنهم ، فالمشاهد لهم دليله تلك المعجزات ، التى شاهدها على أيديهم . وأما الغائب عنهم فدليله التواتر ، وهو مفيد لليقين حيث كان مستوفيا للشرائط التى تحقق صدقه وخلا عن كل ما يضعف الثقة به .

معنى الدين والتدين

الدين يطلق فى اللغة على معان ، منها العادة والجزاء ، والسلطان والسيرة ، وفى العرف العام على القوانين والأحكام ، التى وضعت للعمل بها ، سواء كانت سماوية أو وضعية .

وفى اصطلاح الشرع على الأحكام التى شرعها الله على لسان نبى من أنبيائه .

وأما التدين فهو التزام العمل بالأحكام التى وضعت للعمل بها .

أثر الدين والتدين فى الحالة النفسية للشخص وفى تقدم العالم

فى الإنسان قوة شهوية قد تخرج عن حد الاعتدال ، فتحمله على الانهماك فى الشهوات ، والحرص على اكتساب الأموال من أى جهة كانت ، والمجون والإفراط فى طلب المحبوب .

وقوة غضبية إذا خرجت عن حد الاعتدال حملته على الغدر ، والسعى فى إيصال الإيذاء والشر إلى سائر الناس ، ولكون هاتين القوتين تلازمان الإنسان من مبدأ وجوده ، والغالب عدم اعتدالهما ، قبل اتصافه بالقوة العاقلة ، كان كبح جماحهما واعتدالهما محتاجاً إلى جهاد كبير ، ولو لم يكن فى الإنسان سوى هاتين القوتين لا التحق بالحيوانات ، التى لا هم لها إلا الحصول على ما تشتهيه ، وافتراس الغير فيكون حيواناً بهيمياً ، أو وحشاً ضارياً ، وقد أراد الله تعالى أن يتميز الإنسان عن باقى الحيوانات بما يجعله أرقى وصاحب السلطان عليها ، فوهبه القوة العاقلة التى ما يخص عمل هاتين القوتين ، ووقوفهما عند حد الاعتدال ، غير أن هذه القوة قد تعتدل فيوصف صاحبها بجودة الذهن ، وصحة الفكر والتمييز ، وفى

تلك الحالة يصح أن تتغلب على القوتين : الشهوية والغضبية ، يعتدل الإنسان فى سيره وتدبير شؤونه .

وقد تخرج عن حد الاعتدال فإما إلى الزيادة فيوصف الإنسان بالمكر والخبث ، وإما إلى النقصان فيوصف بالبلادة والعىّ ، وفى كلتا الحالتين لا يمكن لهذه القوة التغلب على القوتين المذكورتين ، بل قد تساعدهما فى الخروج عن حد الاعتدال ، فالناس إذاً ليسوا فى مرتبة واحدة ، وقواهم ليست متجهة إلى جهة واحدة ، فلا محيص من اختلاف رغباتهم وميولهم ، ووقوع الخطأ من بعضهم ، فلو ترك الفرد وشأنه ، أو الأمة وشأنها تحصل ما تميل إليه ، فتسطو على الأمة المجاورة لها فتنتزع سلطانها لأنها تحب ذلك ، ويتعدى الفرد على عرض الغير فيفتك به حيث نفسه تنزع إلى ذلك ، ولا ضابط للفرد ولا للأمة ، ولو ترك الفرد وشأنه ، والأمة وشأنها ، لتضاربت رغبات الأفراد والجماعات ، واشتدت الخصومات فى سبيل تنفيذ رغبة كل فرد أو جماعة ، وحينئذ تنتشر الفوضى ويختل النظام فتفوت السعادة ، ويخفى سبيلها ، ولا سبيل لتحصيلها للفرد أو للجماعة إلا بوضع نظام ، والتزامه يقضى على رذائل تلك القوى ، ويحدد للإنسان الطريق الذى يسلكه ، ويضع الأجزية التى تزجر الأفراد والجماعات عن الانغماس فى تيار الغواية والضلال ، وحينئذ يسعد الفرد بالتمتع بمزايا الحياة ، والأمن على نفسه وماله وعرضه ، من تعدى الغير ، وتسعد الأمم بالاطمئنان على كيانها واستقلالها ، فللتدين أثر كبير فى سعادة الفرد والأمة .

التوحيد أو الدين السماوى أفضل أنواع التدين

تفضيل بعض الأشياء على بعض خصوصاً إذا كان لها ارتباط بمصالح العباد وسعادتهم ، لا يكون صحيحاً ومسلماً إلا إذا قورن بين ثمرات كل ، وفوائده التى تترتب عليه ، فما رجحت ثمراته وكان أولى بالمصالح ، يكون أفضل وأكمل ،

من مقابله ، فلمعرفة كون الدين السماوى أفضل من الدين الوضعى ، أو العكس ، نقارن بين ثمرات كل ، فما كان أوفى بمصالح النوع الإنسانى ، وأضمن لنظام الكون فهو الأفضل .

الدين الوضعى إنما يعنى بتنظيم شؤون الإنسان فى الحياة الدنيا ، بقدر ما تصل إليه قوى البشر ، فيضع المبادىء والقواعد لحفظ النفوس والأعراض والأموال ، وينظم طرق الحصول على ما فيه منفعة العامة ، والأفراد ، من زراعة وصناعة ، وغير ذلك ، كما أنه يرتب أجزية لمخالف تلك النظم والقواعد ، التى وضعت لذلك . ولأجل أن تكون القوانين والنظم كفيلة بالمصالح والسعادة ، لوحظ فى وضعها أن تكون نتيجة تفكير طائفة من المعلمين ، النابغين ، الخبيرين بشؤون أممهم ، وما يناسبهم ، غير أنه بجانب ذلك قد أغفلت القوانين الوضعية أمراً عظيماً ، هو أساس الامتثال والخضوع للقوانين التى تحدد للإنسان الطريق الذى يسلكه ، ذلك الأمر هو المطالبة بتطهير النفوس من الأخلاق المذمومة والأمراض الباطنية ، كالحقد والحسد ، والكبر ، وعقد أواصر الصلات بين الأفراد والجماعات التى أساسها المحبة ، وشعور الإنسان بسلطة قاهرة ، تراقبه فى السر والعلن ، واعتقاد كون الأعمال التى يعملها فى الحياة الدنيا طريقاً لسعادة دائمة أو شقاء دائم .

فسلطان ذلك القانون الوضعى على الظاهر فقط ، ولا سلطان له على القلوب القائدة . وفضلاً عن ذلك فإنا نرى النبغاء من أفراد البشر ، يجهدون أنفسهم فيضعون الحدود والقوانين ، معتقدين أنها من أرقى القواعد وأكملها بالنسبة لمصالح أممهم ، ولا يلبثون أن يرتدوا خائبين ، معتقدين أن ما وضع من النظم لم يأت بالفائدة المطلوبة ، بل نرى النابغ من هذه الأمة يقرر أن عمل كذا جريمة ، فى حين أن النابغ من الأمة الأخرى يبرهن على أن ذلك العمل ليس جريمة ، وإذا اتفق الكل على أن عمل كذا جريمة يختلفون فى تقدير الجزاء ، وغير خاف أن ما ذكر من إغفال القانون الوضعى لما هو أساس الامتثال ، واختلاف الواضعين فى

بيان الجرائم أو أجزيتها ، يرشدنا إلى أن عقل الإنسان مهما كمل وارتقى لا يمكن أن يلم بجميع مصالح العباد ، ولا يهتدى لوضع ما هو كفيل بالسعادة التامة .

لذلك كان القانون الوضعى مهما اختلف واضعوه ، وأجهدوا أنفسهم فى اختيار الأنفع ، والأصلح ، قاصراً وغير واف بسعادة الأفراد والأمم .

أما القانون الإلهى فقد طالبنا أولا بأساس السعادة ، وهو الإيمان الذى لا يتحقق على الكمال إلا إذا كان كل واحد من أفراد المؤمنين يتآخى مع من يشاركه فى وصف الإيمان ، ويشد أزره ، وهذا لا يكون إلا إذا طهرت نفس الإنسان من تلك الأدران الباطنية ، كالحقد والحسد ، وكان عنده الشعور التام بأن هناك سلطاناً ، تاماً قاهراً ، يراقبها فى السر والعلن ، فتخضع له أمام الناس وعلى الانفراد . ثم بعد أن يتحلى الباطل [1] بذلك الإيمان الصحيح الكامل طالبنا القانون الإلهى بفعل أشياء ، وترك أشياء لمصلحة تترتب على الفعل والترك أحاط علمه [2] بها ، ورتب أجزية دنيوية أو أخروية على انتهاك المحرمات ، كما رتب سعادة أخروية على الامتثال والخضوع ، فسلطان الدين السماوى على الظاهر والباطن .

ومن هذا يتبين لك أن الدين السماوى أكمل من الدين الوضعى ، وأوفى بطرق السعادة فى الدنيا والأخرى ، ولو لم يكن فى الدين الوضعى من القصور سوى أن المتدين به إذا اتجهت نفسه نحو ارتكاب محظور ، وأمن من اطلاع القائمين بشؤون الحياة عليه ، بأن كان فى مفازة أو كان فى بيته لسارع إلى مباشرة المحظور ، لوثوقه بنجاته من العقوبة ، لو لم يكن فيه سوى هذا لكفى دليلاً على ذلك القصور ، بخلاف المتدين بالقانون السماوى . فإنه وإن كان يفرط فى بعض

---

(١) هكذا فى المطبوعة وهو خطأ مطبعى [illegible] يتحلى الباطن .
(٢) فى المطبوعة أحاط عليه والصواب ما [illegible]

الأحيان يرتكب الشر ، ولكن عنده شعور بأن القوة القاهرة تراقبه فى السر والعلن ، فالوازع معه دائماً لا يفارقه ، فإن خاطر بنفسه اليوم فى ارتكاب المحظور فإنه يرجع إلى رشده غداً لوثوقه بأنه لا بد أن يجازى .

صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام

الرسل وسطاء بين الله تعالى وبين خلقه ، يقومون بتبليغ أوامر الله ونواهيه ووعده ووعيده ، وتعليم عباده ما خفى عليهم ، وكانوا فى حاجة إليه كصفات الخالق جل وعلا وما يتعلق بالعالم الأخروى .

لذلك لزمهم من الصفات ما يحقق المقصود من إرسالهم ، ويدعو الناس إلى اتباعهم ، فيجب لهم الصدق ، وتبليغ ما أمروا بتبليغه إلى الخلق ، والفطانة وسلامة أبدانهم ، مما تشمئز منه الأبصار ، وتنفر منه الأذواق السليمة ، والعصمة أو الأمانة . ويستحيل عليهم ضد هذه الصفات ، وبهذه الصفات امتازوا عن بقية أفراد النوع الإنسانى ، كما امتازوا بأن أرواحهم قد أمدها الله بكمال عنايته ، فصفت بأصل فطرتها ورقت إلى أعلى الدرجات ، فكانت أهلاً لأن تشاهد الملك بصورته الأصلية ، وأن تأخذ عنه الوحى ، وأن تسمع كلام الله . أما ما عدا هذا من الصفات فهم مساوون لباقى أفراد نوعهم فيأكلون ويشربون ، ويفرحون ويألمون ، ويلحقهم الأذى من أعدائهم يقتلون .

وإليك شرح كل صفة مع دليله .

مؤاخذة عليه شرعاً ، ويندرج تحته فردان . الأول مطابقة حكم الخبر للواقع بحسب الاعتقاد وإن لم يكن مطابقاً لما فى نفس الأمر ، مثل قول النبى ﷺ (كل ذلك لم يكن) جوا بالقول ذى اليدين ، (أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله) حين سلم على رأس الركعتين فى الصلاة الرباعية ، فإنه فى الواقع ونفس الأمر حصل سهو من النبى ﷺ فسلم على رأس الركعتين ، ومع ذلك فقوله ﷺ (كل ذلك لم يكن) صدق ، بمعنى أنه مطابق للواقع بحسب اعتقاد النبى ، فإنه كان يعتقد أنه أدى أربع ركعات ، ومثل هذا السهو لا يقدح فى الرسالة ، لأنه ليس متعلقاً بدعوى الرسالة ، ولا بتبليغ الأحكام ، وابتلاء الأنبياء بالسهو فى مثل هذا لا يخلو عن حكمة ، فقد عرفنا أحكام السهو فى الصلاة من سهوه ﷺ فى صلاته .

والثانى مطابقة حكم الخبر للواقع بحسب نفس الأمر ، مثل إخبار الأنبياء بأنهم أرسلوا إلى الخلق وبكل ما يتعلق بالوحى ، وأما الأخص فهو الفرد الثانى ومثاله ما ذكر .

والصدق بفرديه ثابت للأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، غير أنه إن أريد بالمعنى الأعم فالمراد منه الصدق فى جميع الأخبار ، لا فرق بين ما يتعلق بالوحى ودعوى الرسالة ، وبين ما ليس كذلك . وإن أريد المعنى الأخص فالمراد منه الصدق فى دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام فقط ، والذى تعرض علماء التوحيد لذكره مستقلاً وإقامة دليل على إثباته هو هذا النوع . أما النوع الآخر وهو الصدق بمعنى مطابقة الخبر للواقع بحسب اعتقاد الخبر فدليل الأمانة أو العصمة يثبته .

دليل ثبوت الصدق فى دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام

لو لم يصدقوا لزم الكذب فى خبره تعالى ، لكن كذب خبره تعالى محال فما

أدى إليه وهو عدم صدقهم محال ، وإذا استحال عدم صدقهم وجب صدقهم وهو المطلوب . ودليل الملازمة أن الله تعالى صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى ، وتصديق الكاذب فى خبره كذب وإذا كان اللازم وهو كذبه تعالى محالاً فملزومه وهو عدم صدقهم محال ، فنقيضه وهو صدقهم يثبت وجوباً وهو المطلوب .

تبليغ ما أمروا بتبليغه

مما يجب للرسل عليهم الصلاة والسلام تبليغ الأحكام التى أمرهم الله بإيصالها إلى الخلق .

والدليل على وجوب هذه الصفة لهم عليهم الصلاة والسلام ، أنهم لو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه للخلق لكنا مأمورين بكتمان العلم ، لكن التالى باطل ، فما أدى إليه وهو كتمانهم للأحكام التى أمروا بتبليغها باطل ، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه ، وهو وجوب التبليغ . ودليل بطلان التالى أن كاتم العلم ملعون ومرتكب لما نهى الله عنه ، فلا يكون الكتمان مأمورا به ، قال الله تعالى ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ﴾ [1] وأما دليل الملازمة فحاصله أنا أمرنا بالاقتداء بالرسل فى أقوالهم وأفعالهم ، فلو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالكتمان ، وأيضا لو كتموا شيئا مما أمروا بتبليغه لضاعت فائدة الرسالة قال الله تعالى ﴿ ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ [2] أى لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه فكأنك لم تبلغ شيئاً من الرسالة .

---

(1) سورة البقرة الآية ١٥٩ .
(2) سورة المائدة الآية ٦٧ .

الفطانة

الفطانة هي حدة العقل وذكاؤه ، بحيث يتمكن المتصف بها من إلزام المخالفين ورد دعاواهم الباطلة ، وإفحام المعاندين .

والدليل على ثبوتها للرسل عليهم الصلاة والسلام أنهم أرسلوا إلى الناس ، لبيان الشرائع والأحكام ، وإقامة الحجج والبراهين على إثبات دعواهم ، وإبطال شبه المعاندين ، فلو لم يتصفوا بالفطانة لاتصفوا بضدها من البلادة أو الغفلة ، ولو كانوا كذلك لما تمكنوا من القيام بما أرسلوا لأجله ، وحينئذ تضيع فائدة الرسالة ، فلأجل أن تترتب على الرسالة ثمرتها وجبت لهم صفة الفطانة ، وأيضا لو لم يتصفوا بالفطانة واتصفوا بضدها لكانوا ناقصين في العادة ، وهذا يخل بمنصب الرسالة فيجب تنزيههم عنه .

سلامة أبدانهم من الأعراض البشرية المنفرة

يجب أن تكون أجسام الأنبياء سليمة من كل ما ينفر من الاتباع والاجتماع بهم كالجذام والبرص .

لأنهم لو اتصفوا بشيء من ذلك لكان انزعاج الناس منهم حجة للمنكر في إنكار دعواهم ، فتضيع فائدة الرسالة ، لذلك كان الرسل من أشرف الناس ، منزهين عن كل ما يخل بالمروءة ، وكل ما يؤدي إلى نقص في مراتبهم ، وإن لم يكن معصية ، لأن شأن دنيء الأصل ، أو المتصف بما يخل بالمروءة أن تأنف نفس العقلاء وتستنكف عن اتباعه في أوامره ونواهيه ، والاقتداء به في أقواله وأفعاله .

الأمانة أو العصمة

عرفها جمهور علماء التوحيد بأنها حفظ الله تعالى ظواهرهم وبواطنهم من فعل المنهى عنه كالقتل والحسد ، أو هى لطف من الله تعالى بالعبد يحمله على الخير ويزجره عن الشر ، وعرفها الحكماء بأنها ملكة تمنع العبد من الفجور . وقالوا إن هذه الملكة تحصل وترسخ فى النفس بسبب العلم بعيوب المعاصى ، وفضائل الطاعات ، وتقوى فى الأنبياء بتتابع الوحى . والإعتراض على ما يصدر عنهم سهواً والعقاب على ترك الأول ، ولا فارق بين المعنيين إلا من جهة أن الجمهور يقول إن العصمة من الله تعالى للأنبياء بالاختيار لا بالإيجاب ، والحكماء يقولون بالإيجاب ووجوب كون محل الفعل مستعداً وقابلاً .

دليل ثبوت العصمة أو الأمانة

الذى يتوهم صدوره عن الأنبياء من القبائح إما أن يكون منافياً لما تقتضيه المعجزة ، وهو صدق الرسول فى دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام أولا ، فالأول الكذب ، والثانى إما أن يكون شركاً أو معصية أخرى ، وهذه المعصية إما أن تكون من الكبائر وإما أن تكون من الصغائر ، فالمعاصى التى يتوهم صدورها من الأنبياء تنحصر فى أمور الشرك ، الكذب ، وباقى أفراد الكبائر والصغائر .

أما الشرك فلا يجوز صدوره من الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها ، عمداً أو سهواً ، والدليل على ذلك إجماع أهل الشرائع والملل على وجوب عصمة الأنبياء منه مطلقاً .

وأما الكذب فيستحيل صدوره عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه ، كدعوى الرسالة وتبليغ الأحكام قبل البعثة وبعدها ، ودليل إجماع أهل الأديان على ذلك ، أما صدوره سهواً فالأكثر من علماء التوحيد على عصمتهم منه ،

وهو الحق الذى يجب على كل مكلف اعتقاده ، لأنه لو جاز الكذب فى دعوى الرسالة وتبليغ الأحكام ولو سهواً ، لارتفعت الثقة بأخباره المتعلقة بما ذكر وتطرق إليها احتمال الكذب ، ويفوت بذلك الغرض المقصود من البعثة .

وأما باقى الكبائر من قتل وغيره فقد أجمع علماء الكلام على عصمة الرسل من تعمدها بعد البعثة مطلقاً ، سواء أشعرت بخسة كالسرقة والزنا أولا كالقتل ، وأما صدورها سهواً بعد البعثة فالمحققون من علماء التوحيد على منعه ، لأنه لو جاز عليهم فعل الكبيرة ولو سهواً أو خطأً فى التأويل لزم أن تكون تلك الكبيرة مأموراً بفعلها ، لأن الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم من غير تفصيل ، إلا فيما ثبت اختصاصهم به ، فلو صدر عنهم فعل الكبيرة ولو سهواً ، لكان فعلها طاعة مأموراً به ، مع كونها من الفحشاء والله لا يأمر بالفحشاء ، فيكون فعلها مأموراً به غير مأمور به ، وهو محال ، لأنه جمع النقيضين .

أما صدورها قبل البعثة فإن كان موجباً للنفرة كالفجور بالأمهات أو مشعراً بالخسة كالسرقة فهو ممنوع بإجماع علماء التوحيد ، وإن كان غير ذلك كالقتل فقد جوز صدوره علماء التوحيد ، وبعضهم منع صدور الكبيرة قبل البعثة مطلقاً كما منعها بعد البعثة وهو الظاهر .

وأما الصغائر فما كان مشعراً بخسة كسرقة لقمة فيستحيل صدوره منهم عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها ، لأن صدورها يوجب النفرة من اتباعهم وما لم يكن مشعراً بخسة فالتحقيق أنهم معصومون من تعمده بعد البعثة لا من صدوره نسياناً ، وأما صدوره قبل البعثة عمداً أو سهواً فلم يقم دليل على منعه .

وجملة الكلام فى ذلك أن الرسل معصومون من الشرك قبل البعثة وبعدها عمداً وسهواً بالإجماع ، ومن تعمد الكذب فيما يتعلق بالتبليغ بالإجماع ، وصدوره سهواً على التحقيق ، ومن باقى الكبائر بعد البعثة عمداً بالإجماع ،

وسهواً على التحقيق ومن المشعر منها بخسة ، ومن الموجبة لنفرة قبل البعثة عمداً ، أو سهواً بالإجماع ، ومن غير الموجب لذلك على المعتمد .

ومن الصغائر المشعرة بخسة قبل البعثة وبعدها بالإجماع ، عمداً أو سهواً ، وما لم يشعر بخسة فالتحقيق أنهم معصومون من تعمده بعد البعثة أما قبلها فلا دليل يمنع من صدور الصغيرة التى لا تشعر بخسة .

هذه هى الصفات الواجبة للرسل عليهم الصلاة والسلام ، ويستحيل عليهم ضدها ويجوز فى حقهم جميع الأعراض البشرية التى لا تخل بالمروءة ، ولا تؤدى إلى نقص فى مراتبهم أو التنفير منهم .

ولإثبات هذه الصفات الواجبة للرسل على الإجمال نقول :

إذا نظر ذو العقل السليم إلى وظيفة الرسول وعلم أنه إنما يبعث ليرشد الناس بقوله وفعله ، وإقراره للعمل إلى ما فيه سعادتهم عاجلاً وآجلاً ، وعرف أن خير الطرق لامتثال قول الآمر هى مبادرته إلى فعل ما أمره به أولاً ، وعرف أن الرسول مَلَكٌ بروحه التى طبعت على الطاعة والنفور من المعصية ، بشر بجسمه يستفيد من الملك بروحانيته ، ويفيد بنى الإنسان ببشريته ، وعرف أنه يجب الاقتداء به فى أقواله وأفعاله متى علم كل هذا جزم بأن من لوازم الرسول التى لا تنفك عنه ولا غنى له فى أداء المطلوب منه عنها ، الصدق والفطانة ، والأمانة وسلامة بدنه ، من المنفر ، وتبليغ ما أمر بتبليغه إلى الخلق .

وحيث قد علمت ما وجب للرسل فالواجب إتماماً للفائدة أن ننظر نظرة إجمالية فى الآيات التى وردت فى كتاب الله تعالى ، حاكية لما وقع من بعض الرسل وكانت بظاهرها ما يوهم صدور ذنب منهم ، ونوفق بين المستفاد منها وبين ذلك الذى قام عليه الإجماع أو قضى به الدليل العقلى . من صفات الرسل عليهم الصلاة والسلام

الآيات الواردة فى أبينا آدم عليه السلام

قال الله تعالى ﴿ وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين • فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين • فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ﴾ [1] وقال تعالى ﴿ وعصى آدم ربه فغوى ﴾ [2] وقال تعالى حكاية عن آدم وحواء ﴿ ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ﴾ .

هذه الآيات بحسب ظاهرها والمتبادر منها تفيد أن الله سبحانه وتعالى نهى آدم عن الأكل من شجرة مخصوصة معينة ، (قيل هى شجرة الحنطة) وأن آدم أكل منها بعد النهى الموجه إليه من قبل البارى ، كما تفيد أن آدم اعترف بخطيئته ، وكذلك حواء ، وأنهما طلبا من الله المغفرة فأرشدهما إلى طريق التوبة فسلكاه ، فتاب عليهما ، فتوجيه النهى إلى آدم عن الأكل من الشجرة منع له عن قربانها ، وتناوله منها بعد ذلك النهى خروج على هذا النهى ، وهذا هو عين الذنب . ولذلك صرح آدم مع زوجه بأنهما ظلما أنفسهما ، وجنيا عليها وطلبا المغفرة من الله ، وصرح الله سبحانه وتعالى فى آية أخرى بأن آدم عصى ربه ولأجل أن يتفق ما يستفاد من الآيات المذكورة ، مع ما ثبت بالعقل ، نقول إن آدم ارتكب ذنباً ، لكنه كان قبل البعثة ، لأنه ارتكبه قبل أن يكون له ولد يرسل إليه ، وكان ناسيا [illegible] العهد الذى قد أخذ عليه ، لقوله تعالى فى حق

---

(١) سورة البقرة الآيات ٣٥ وما بعدها .

(٢) سورة طه الآية ١٢١ .
وراجع فى الإجابة عن هذه الشبهة شرح المواقف جـ ٨ صـ ٢٦٩ وشرح [illegible] للسعد جـ ٢ صـ ١١٢ وما بعدها .

آدم ﴿ فنسى ولم نجد له عزما ﴾ فضلا عن ذلك فهذا الذنب من الصغائر ، وتعظيم الله تعالى لذلك الذنب واستعظام آدم له ، نظراً إلى علو شأنه ، ومزيد فضل الله تعالى عليه ، وإحسانه ، ومخالفة الحبيب على الحبيب شديدة ، وصدور الصغيرة خصوصاً إذا كانت قبل البعثة مما يقدح فى عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين . فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ﴾[1] ، كثرت آراء الكاتبين على هذه الآية واختلفت مشاربهم ولم يستند واحد منهم فى تأييد رأيه إلى رواية صحيحة فى بيان معنى الآية ، وحيث إنه لم يرد بيان للآية عن النبى المعصوم فالواجب الركون إلى معنى لا تنبو عنه الآية ، ولا يترتب عليه قدح فى نبوة آدم عليه السلام ونبذ ما عداه من المعانى ، وإن قال به جمع ، وهذا هو المعنى الصحيح الذى لا غبار عليه ﴿ هو الذى خلقكم ﴾ جميعاً وحده ، من[2] أن يكون لغيره مدخل فى إيجادكم ﴿ من نفس واحدة ﴾ هى آدم عليه السلام ، ﴿ وجعل منها زوجها ﴾ أى أنشأ زوجها من جنسها أى أنشأ حواء من جنس تلك النفس ، فكانت من الإنس لا من الجن ، وذلك لحكمة أشار إليها بقوله ﴿ ليسكن إليها ﴾ أى ليأنس بها ويطمئن نفسه إليها ﴿ فلما تغشاها ﴾ أى جامعها ﴿ حملت حملاً خفيفاً ﴾ وهو الجنين حال كونه نطفة ،

---

(1) سورة الأعراف الآية ١٨٩ وما بعدها .
وراجع فى الإجابة عن هذه الشبهة شرح المواقف جـ ٨ صـ ٢٦٩ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٤ .

(2) هكذا فى المطبوعة ويبدو أن الكلام ناقص ، والصواب خلقكم جميعاً وحده من غير أن يكون ... الخ .

أو علقة أو مضغة ، فإنه لا ثقل فيه ، بالنسبة لما بعده من الأطوار ، ﴿ فمرت به ﴾ أى استمرت على ما كانت عليه قبل الحمل من مباشرة شؤونها بدون ألم ولا تعب ، ﴿ فلما أثقلت ﴾ صارت ذات ثقل بكبر الحمل ، ﴿ دعوا الله ربهما ﴾ آدم وحواء ﴿ لئن آتيتنا صالحاً ﴾ أى نسلاً سليماً من فساد الخلقة ، كنقص بعض الأعضاء فيكون صالحاً بمعنى سليماً صفة لموصوف محذوف ، وهو (نسلا) ﴿ لنكونن من الشاكرين ﴾ لك على تلك النعمة ، ﴿ فلما آتاهما صالحاً ﴾ أى نسلاً كامل الخلقة لا نقص فيه ، والنسل الذى رزق به آدم صنفان : ذكر وأنثى ﴿ جعلا له شركاء فيما آتاهما ﴾ أى جعل النسل الصالح الكامل الخلقة المكون من صنفين : ذكر وأنثى ﴿ شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ﴾ أى تنزه الله تعالى عن إشراكهم .

وبيان الآية على هذا الوجه الذى سمعته بجعل الشرك باقياً على المعنى المتبادر منه ، وبجعله صادراً من نسل آدم ، لا من آدم وحواء ، وغاية ما يلزم على هذا الوجه أن لفظ (صالحاً) فى الآية الواقع صفة لنسل محذوف حيث كان مفرداً ، فظاهر الحال يقتضى أن الضمير العائد إليه يكون مفرداً ، وقد عاد الضمير إليه فى قوله ﴿ جعلا ﴾ وقوله فى ﴿ آتاهما ﴾ مثنى ، فيكون جاريا على خلاف الظاهر ، ولكن حيث كان القرآن عربياً ، واللغة العربية لا مانع فيها من إرجاع الضمير إلى الكلمة ، تارة باعتبار لفظها ، وتارة باعتبار معناها ، وحيث كان النسل مفرداً باعتبار لفظه ، ومثنى باعتبار معناه ، لأن المراد منه صنفان : ذكر وأنثى فقد لوحظ لفظه فوصف بقوله ﴿ صالحاً ﴾ وهو مفرد ، وأعيد الضمير عليه مثنى لأن النسل مكون من صنفين ذكر وأنثى ، ولما كان كل من الصنفين يشمل أفراداً كثيرة أتى بضمير الجمع فى قوله ﴿ فتعالى الله عما يشركون ﴾ ، وحينئذ فليس فى الآية بالنسبة لآدم ما يخل بعصمته .

لذلك كان حمل الآية على هذا المعنى أولى من الأوجه التى ذكرت هنا ، بل يكاد يكون متعيناً فلا تلتفت إلى ما نقله بعض القصاصين هنا ونسبه إلى حواء .

الآيات الواردة فى سيدنا إبراهيم عليه السلام

قال الله تعالى ﴿ فلما جنَّ عليه الليلُ رأى كوكباً قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغةً قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنى برىء مما تشركون [1] .

ربما يفهم من لم يعرف صفات الأنبياء ومنزلتهم من الله سبحانه وتعالى وما طبعت عليه نفوسهم ، من ظاهر هذه الآيات أن إبراهيم عليه السلام اعتقد ألوهية الكوكب ، ولما رآه قد غاب بعد أن كان ظاهراً ومضيئاً ، رجع عن اعتقاد ألوهيته ، فلما ظهر القمر ورأى حجمه أكبر من حجم الكوكب ، وضوءه أكمل اعتقد ألوهيته ، فلما غاب رجع عن اعتقاده ، فلما طلعت الشمس ورآها أكبر من الكواكب التى رآها ، وأقوى منها ضوءاً ، اعتقد ألوهيتها ، فلما أفلت وغابت تبرأ من الشرك ، واعتقد أن المعبود بحق هو الله سبحانه وتعالى .

ولما كان فهم الآية على هذا الوجه يصادم ما أجمع عليه أهل الشرائع والملل ، من استحالة الشرك على الأنبياء قبل البعثة ، وبعدها ، عمداً وسهواً ، وجب صرف الآية عن ذلك الظاهر والعدول إلى طريق آخر يسلمه العقل ، لذلك نقول إن من طرق إلزام المخالف لك وإبطال قوله أن تتظاهر له بأنك تسلم ما يقوله ، (وفى الواقع أنت لا تعتقد ولا تسلم له ما يدعيه [2]) ، ثم تبين له ما يترتب على قوله من المفاسد ، أو ما يمنع من تسليمه ، وربما كان ذلك الطريق من أقرب الطرق إلى إقناع خصمك وإلزامه الحجة .

---

(1) سورة الأنعام الآيات ٧٦ وما بعدها ، وراجع فى هذا الموضوع شرح المواقف جـ ٨ ص ١٧٠ وما بعدها ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤١ ففيهما الإجابة عن هذا المعنى .

(2) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٧١ ، وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٤ .

هذا الطريق هو الذى سلكه سيدنا إبراهيم عليه السلام مع قومه ، رجاء إيمانهم فكأنه قال لهم سلمت لكم جدلاً أن الكوكب أو القمر أو الشمس إله ، ولكن قضى العقل بأن الإله ليس من جنس الحوادث ، فلا يتغير ، ولا يتصف بالأعراض ، فلا يوصف بالانتقال من مكان إلى مكان ، ولا بالظهور ثم الخفاء ، وبالعكس ، وهذه الكواكب قد اتصفت بذلك فلا تصلح أن تكون آلهة .

وبفهم الآية على هذا الوجه لا تكون دالة على صدور الشرك من إبراهيم ، بل تدل على أنه ينهى قومه ، ويطالبهم بالتوحيد ، وقصر المعبودية على الله سبحانه وتعالى وحده .

وقال الله تعالى فى سورة الأنبياء ﴿ **وتا لله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين ● فجعلهم جذاذاً إلا كبيرا لهم لعلهم إليه يرجعون** ﴾ .

حكاية لما وقع من إبراهيم عليه السلام ، وحاصله أنه أقسم بالله ليجتهدن فى كسر هذه الأصنام بعد الانتهاء من عبادتهم لها ، وخروجهم إلى عيدهم ، فلما خرجوا إلى عيدهم توجه إبراهيم إلى الأصنام ، ومعه فأس ، فأخذ فى تكسير جميع الأصنام فجعلها قطعاً ، ما عدا الصنم الكبير ، فإنه تركه ولم يتعرض له ليتبين لهم عند المحاجة التى وقعت بينهم وبينه لمعرفة كاسر الأصنام ، أن الأصنام لا تضر ولا تنفع ، ولو كانت تضر أو تنفع لأمكن لذلك الصنم الكبير أن يدفع الضرر عن غيره .

فهذا المستفاد صريح فى أن الله أخبر بأن الذى كسر الأصنام هو إبراهيم عليه السلام .

ثم قال تعالى حكاية لما دار بين قوم إبراهيم وبينه ﴿ **قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون** ﴾ ظاهر هذه الآية أن قوم إبراهيم لما استفهموا منه عن الفاعل لكسر الأصنام

أجابهم بأن الذى كسر الأصنام هو الصنم الكبير ، وبناء على ذلك الظاهر يكون أخبار إبراهيم بأن الفاعل هو الصنم الكبير غير مطابق للواقع ، لأن الله تعالى قد أخبر بأن الذى جعل الأصنام قطعاً هو إبراهيم عليه السلام ، فيكون كاذباً فى ذلك الأخبار ، والعقل أحال الكذب على الأنبياء .

ويجاب عن ذلك بأن إخبار إبراهيم ليس بكذب ، لأنه لم يقصد نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم ، وإنما قصد إثباته لنفسه مع التعريض بأن الصنم لا يضر ولا ينفع ، وهذا له نظير فى المخاطبات العادية ، مثلاً إذا كتب شخص كتاباً بخط جميل وكان مشهوراً بأنه يجيد الكتابة ، فقال له رجل أمى أو كاتب إلا أن خطه ليس بحسن أنت كتبت هذا فأجابه بقوله بل كتبته أنت ، فإن غرض المجيب إثبات أنه كتب مع الاستهزاء بالسائل . وهذا نشأ من أن كتابة الكتاب أمرها دائر بين المجيد للخط والعاجز ، وحيث كان العاجز لا يصلح أن يكون مصدراً لها ، فيتعين أن يكون الكاتب هو المجيد للخط ، كذلك أمر كسر الأصنام دائر بين إبراهيم وذلك الصنم الكبير ، ولا ثالث ، لأن كل القوم ما عدا إبراهيم يعبدون الأصنام ويعظمونها فلا يصدر منهم تعد عليها ، فيكون غرض إبراهيم من قوله ﴿ بل فعله كبيرهم ﴾ الاستهزاء بذلك للصنم الكبير ، وإثبات أنه هو الذى كسرها ، لأنه هو الذى يقدر على ذلك ، ولذلك كان وقت نطقه بهذا الجواب قد علق الفأس فى عنقه لتكون قرينة على ما يريد ، ويمكن أن يقال أنه كذب وقصده إبراهيم ليتوصل به إلى إقناع القوم بأن الأصنام لا تضر ولا تنفع ، ولا يعتبر ارتكاب الكذب فى هذه الحالة ، لأنه ليس متعلقاً بالرسالة ، ولا بتبليغ الأحكام ، وترتب عليه مصلحة وهى إلزام هؤلاء القوم بالحجة ، فلا مانع من أن يرتكبه إبراهيم عليه السلام فى مباشرته .

وقال الله تبارك وتعالى حكاية لما وقع من إبراهيم عليه السلام ﴿ فنظر نظرة فى النجوم . فقال إنى سقيم . فتولوا عنه مدبرين ﴾[١] .

روى أن قوم إبراهيم عليه السلام كانوا يعظمون الكواكب ، ويعتقدون أنها مصدر الخير والشر ، ويتخذون لكل كوكب منها هيكلاً ، ويجعلون فيها أصناماً تناسب تلك الكوكب بزعمهم ، ويجعلون عبادتها وتعظيمها ذريعة إلى عبادة تلك الكواكب ، فجاء يوم عيد لهم وكانوا يخرجون فيه ، فأرسل ملكهم إلى إبراهيم عليه السلام يقول له : إن غداً عيدنا فاحضر معنا .

فرأى أن الفرصة قد حانت لحصول ما عسى أن يكون سبباً لتوحيدهم ، فأراد أن يعتذر عن الحضور على وجه لا ينكرونه عليه ، فنظر نظرة فى النجوم أى تأمل نوعاً من التأمل كتأمل وتفكر الصديقين والصالحين فى خلق السموات والأرض ولكنه أوهمه أنه يتأمل فى أحواله التى تدل بزعمهم على حصول الحوادث فقال له إنى سقيم ، أى مصاب بسقم وهو صادق فى ذلك ، لأن كل إنسان لابد أن يصاب باعتلال المزاج أول سريان الموت ، فلم يرتكب كذباً فى ذلك الأخبار ، ولكن القوم ظنوا أنه مصاب بالطاعون ، لأنه كان منتشراً بينهم فتولوا عنه هاربين ، مخافة العدوى ، وقيل إن إبراهيم عليه السلام كانت تعرض له حمى فى أوقات معينة ، فنظر فى النجوم ليعرف هل ساعة تحرك الحمى عليه قد حانت ، فرأى أن الساعة قد حانت ، فأخبر بأنه سقيم ، وكان قد حل به السقم فكان صادقاً فى قوله ، فيكون النظر فى النجوم للاستدلال بها على حلول الوقت ، وهذا لا شىء فيه ، وعلى هذا البيان لا يكون فى الآية ما يشير إلى أن إبراهيم حصل منه كذب .

---

(١) سورة الصافات الآيات ٨٨ وما بعدها

ما ورد فى حق موسى عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى ﴿ ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه فاستغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان إنه عدو مضل مبين . قال رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى فغفر له إنه هو الغفور الرحيم ﴾[1] تفيد هذه الآيات على طريق الإجمال أن موسى عليه السلام دخل المدينة وهى (منف) ، كما نقل عن ابن عباس فى وقت لم يكن دخوله متوقعاً فيه ، فوجد فيها رجلين يتحاربان ، أحدهما من الطائفة التى شايعته فى الدين ، وهى بنو إسرائيل ، والآخر من مخالفيه فى الدين ، وهم القبط ، فطلب من كان من شيعته من موسى أن ينصره على عدوه ، فضرب موسى القبطى بكفه المضمومة أصابعها فقتل الرجل ، فقال موسى هذا من عمل الشيطان وتزيينه ، إنه عدو يسعى فى إضلال غيره ، بين العداوة وظاهرها ، ثم قال بعد ذلك إنى ظلمت نفسى بذلك العمل الذى ترتب عليه القتل فاغفر لى ذنبى فغفر الله له ، هذا هو ما تفيده الآية إجمالاً ، فتعبير موسى بأنه ظلم نفسه ، وطلبه المغفرة من الله ، يدل على أنه ارتكب ذنباً ، وهذا بظاهره ينافى ثبوت العصمة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولكن صريح الآية يفيد أن الذى حصل من موسى هو الوكز ، وهو الضرب بالكف مجموعة الأصابع ، وهو من الصغائر والقتل ترتب على هذا الوكز ولم يكن مقصوداً ، بل كان من قبيل الخطأ وارتكاب الصغائر التى لا تشعر بالخسة لا يخل بالعصمة ، وكان أيضا قبل البعثة بدليل قوله ﴿ ففررت منكم لما خفتكم فوهب لى ربى حكماً وجعلنى من المرسلين ﴾[2] وإنما ندم موسى بعد أن وقع منه الوكز ، وقال ﴿ إنى ظلمت

---

(۱) سورة القصص الآيتان ۱٥ ، ۱٦ (۲) سورة الشعراء الآية . .

نفسى ﴾ لأنه ظهر له أن دفع الظلم قد يكون بغير الوكز ، فلم يتعين الوكز طريقاً لدفع ظلم ذلك المعتدى .

وعلى هذا البيان لا يكون فى الآية ما يؤخذ منه أن موسى ارتكب ما يخل بالعصمة .

ما ورد فى حق يوسف عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى حاكياً لما وقع من يوسف ومن امرأة العزيز ﴿ ولقد همت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه ﴾[1] قبل بيان معنى الآية يجب معرفة ما يجرى فى النفس ، وما يدخل منه تحت التكليف وما لا يدخل .

الذى يجرى فى النفس خمس مراتب (١) الهاجس وهو ما يلقى فى النفس ولا يجول فيها . (٢) الخاطر وهو ما يلقى فى النفس ويجول فيها . (٣) حديث النفس وهو تردد النفس بين فعل الخاطر وتركه . (٤) الهم وهو توجه النفس نحو الفعل والميل إليه . (٥) العزم والتصميم على الفعل .

جميع هذه المراتب لا يتناولها التكليف ، ولا مؤاخذة فيها إلا المرتبة الأخيرة ، وهو العزم والتصميم ، فالهم حينئذ لا مؤاخذة فيه ، ولا يعد من الذنوب أصلاً إن كان نحو معصية قال ﷺ (ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب عليه) .

وحينئذ فالآية تفيد أن يوسف توجهت نفسه نحو مخالطتها ومالت نحوها بمقتضى الطبيعة البشرية كميل الصائم فى اليوم الحار إلى الماء البارد ، ولكن منعه من الجرى وراء ما اقتضته الطبيعة البشرية من الانتقال من الهم إلى العزم أنه رأى برهان ربه ، وحجته الباهرة الدالة على نهاية قبح الفتك بالأعراض وسوء

---

(١) سورة يوسف الآية ٢٤ .

سبيله ، ولذلك يقول الله تعالى ﴿ كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء ﴾ السوء هو خيانة العزيز أمير مصر ، والفحشاء هي الزنا ، ﴿ إنه من عبادنا المخلصين ﴾ الذين أخلصهم الله تعالى واختارهم لطاعته .

وأظن أن بيان الآية على هذا الوجه لا تنبو عنه التراكيب ، ولا المفردات ولا تعسف فيه ، ويقطع ألسنة الطاعنين خصوصا وأن هذه الحادثة كانت (١) قبل البعثة والآية لم تشتمل على اعتراف بذنب ولا تجاوز عنه .

فاحتفظ بهذا البيان ولا تلتفت لما سطره بعض القصاصين في هذه الحادثة فهو من الإسرائيليات ، ولم ينقل من طريق يعتمد عليه .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ قالوا إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال أنتم شر مكانا والله أعلم بما تصفون ﴾(٢) ظاهر الآية يفيد أن إخوة يوسف نسبوا إليه السرقة ، ولم ينفها عن نفسه ، ومعلوم أنها من الكبائر المشعرة بخسة ، وهذا النوع أجمع علماء التوحيد على عصمة الأنبياء منه ، عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها ، ولكن ذلك الذي نسبه إخوة يوسف إليه يحتمل أن يكونوا كاذبين فيه ، وفي الواقع لم يسرق ، ويشير إلى ذلك قوله ﴿ أنتم شر مكاناً والله أعلم بما تصفون ﴾ ، وصدور الكذب منهم جائز عقلاً ، لأن التحقيق أنهم ليسوا أنبياء .

ويحتمل أن يكون قد حدث أمر سموه سرقة ، وفي الواقع ليس بسرقة ، فقد أخرج ابن إسحاق ، وابن جرير ، وابن أبي حاتم ، عن مجاهد قال كان أول ما دخل على يوسف عليه السلام في البلاء فيما بلغني أن عمته كانت تحضنه ، وكانت أكبر ولد إسحاق عليه السلام وكانت إليها منطقة أبيها ، وكانوا يتوارثونها

(١) راجع في ذلك شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ٤٤ وكتب تفسير القرآن الكريم مثل تفسير الألوسي وحاشية الجمل على الجلالين .
(٢) سورة يوسف الآية ٧٧ .

بالكبر ، فكانت لا تحب أحداً كحبها ليوسف ، حتى إذا ترعرع وقعت نفس يعقوب إليه ، فقال يا أختاه سلمى إلى يوسف فوالله ما أقدر أن يغيب عنى ساعة ، فقالت والله ما أنا بتاركته ، فدعه عندى أياماً أنظر إليه ، لعل ذلك يسليني ، فلما خرج يعقوب عليه السلام من عندها عمدت إلى تلك المنطقة فحزمتها على يوسف عليه السلام من تحت ثيابه ، ثم قالت فقدت منطقة أبى إسحاق ، فانظروا من أخذها ، فالتمست ثم قالت اكشفوا أهل البيت ، فكشفوهم ، فوجدوها مع يوسف عليه السلام ، فقالت والله أنه لسلم لى أصنع فيه ما شئت ، فأتاها يعقوب فأخبرته الخبر ، فقال لها أنت وذاك ، إن كان فعله فامسكيه فما قدر عليه حتى ماتت إهـ فهذا المروى صريح فى أن يوسف لم يسرق ، وسماه إخوته سارقاً باعتبار ما اشتهر بين الناس ، فإن صحت هذه الرواية فيها ، وإلا فهم كاذبون فى نسبة السرقة إليه ، فالآية حينئذ لم تدل على أن يوسف قد ارتكب ذنب السرقة .

ما ورد فى سيدنا داود عليه السلام

قال تبارك وتعالى ﴿ وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب . إذ دخلوا على داوود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط . إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزنى فى الخطاب . قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيراً من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب . فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب ﴾ (١) .

---

(١) سورة ص الآيات ٢١ وما بعدها

هذه الآيات بجملتها تشير إلى قصة وحادثة تتعلق بسيدنا داوود عليه السلام وآخرين ترتب عليها أن داود طلب المغفرة من الله تعالى فغفر الله له ما صدر منه .

وقد نقل الكاتبون على هذه الآيات روايات كثيرة في تعيين هذه القصة ، وفضلاً عن ذلك فهذه الروايات تؤدى إلى نسبة أمر لسيدنا داوود قام الدليل العقلى على عصمته منه ، كما أنها تؤدى إلى التجوز في لفظ [١] النعجة ، بدون مقتضى ، فالواجب غض الطرف عن هذه الروايات حيث كانت تؤدى إلى ما ذكر ، والمصير إلى ما يعطيه ظاهر الآية ويتفق مع ما قضى به العقل .

روى أن داوود عليه السلام وزع أعماله على الأيام وخص كل يوم بعمل فجعل يوماً للعبادة لا يشتغل بغيرها ، ويوماً للقضاء وفصل الخصومات ، ويوماً للاشتغال بشؤون نفسه ، ويوماً لوعظ بنى إسرائيل وتخويفهم من الضار وترغيبهم فى النافع .

ففى يوم العبادة بينما كان فى محرابه مشتغلاً بعبادة ربه منفرداً وحده دخل عليه قوم من الإنس متخاصمون مع بعضهم بغير استئذان ، ولم يكن دخولهم من الباب المعتاد ، بل تسلقوا سور محراب المسجد ونزلوا إليه ، والذى دعاهم إلى هذا التسلق أنهم أرادوا الدخول من الباب المعتاد فمنعهم الحرس الموجود على الباب .

لما رأى داوود منهم ذلك فزع وظن أن مجيئهم على ذلك الوجه الذى لم يؤلف وفى غير يوم القضاء يكون الحامل عليه فى الغالب هو التعدى عليه ، فقالوا لا تخف نحن فوجان ، جار بعضنا على بعض ، فاحكم بيننا بالحق ولا

(١) راجع فى هذه الآيات تفسير الألوسى ، وحاشية الجمل على الجلالين وكتاب شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٤

ولا تتجاوزه ، واهدنا إلى وسط طريق الحق بزجر الباغى عما سلكه من طريق الجور ، وإرشاده إلى منهاج العدل ، ثم تصدى لشرح الحادثة التى جاءوا لأجلها اثنان ، فقال أحدهما يشير إلى الثانى ﴿ إن هذا أخى ﴾ فى الصداقة أو النسب أو الدين ﴿ له تسع وتسعون نعجة ﴾ هى الأنثى من الغنم ﴿ ولى نعجة واحدة فقال ﴾ صاحب العدد الكثير لمالك النعجة الواحدة ﴿ أكفلنيها ﴾ تحول لى عنها ، ﴿ وعزنى فى الخطاب ﴾ جاء بحجج لم أتمكن من ردها ، فقال داود للآخر ما تقول فأقر بما قاله المدعى ووافقه ، ولم يحك فى القرآن اعتراف المدعى عليه لأنه معلوم من الشرائع كلها أنه لا يحكم الحاكم إلا بعد إجابة المدعى .

بعد أن سمع داود كلام الخصمين قال للمدعى لقد ظلمك وتعدى عليك بطلبه ضم نعجتك إلى نعاجه ، هذا هو ما يعطيه ظاهر الآية ، ولا مقتضى للعدول عنه ، والذنب الذى طلب داود من الله أن يغفره له هو ظنه فى بادىء الأمر أن القوم دخلوا عليه ليقتلوه ، حيث دخلوا فى غير يوم القضاء وبدون استئذان ، وتسلقوا سور المحراب ، فلما اتضح له أنهم جاءوا للتحاكم وبرز منهم اثنان لشرح قضيتهم رجع عما كان يظنه أولا من أنهم يريدون قتله ، ورأى أنه ما كان ينبغى أن يتعجل بذلك الظن ، فاستغفر ربه من ذلك الظن الذى تعجل به ، فغفر له ذلك الظن ، ومثل ذلك الظن أن يعد ذنباً فى جانب سيدنا داود لعلو منزلته وقربه من الله ، فهو من الصغائر التى لا تخل بعصمة الأنبياء ، هذا هو الذى ينبغى أن يفهم من الآية فلا تلتفت لغيره .

ما ورد فى حق سيدنا سليمان عليه السلام

قال تبارك وتعالى ﴿ ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب ۔ إذ عرض عليه بالعشى الصافنات الجياد ۔ فقال إنى أحببت حب الخير عن ذكر ربى حتى توارت بالحجاب ۔ ردوها على فطفق مسحا بالسوق والأعناق ﴾[1] .

(١) سورة ص الآيات ٣٠ وما بعدها .

معنى هذه الآيات على طريق الإجمال أن الله تعالى تفضل على داود فرزقه سليمان المتصف بأنه كثير الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى ، والشاهد على أنه كثير الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى ، أنه كان يقتنى صنفاً من الخيل الجياد ، فاستعرضها من زوال الشمس إلى آخر النهار ليصلح من شأنها ما يحتاج إلى إصلاح ، حتى تكون معدة للانتفاع بها فى طاعة الله سبحانه وتعالى ، فترتب على ذلك أنه فاته صلاة العصر ، فندم على ذلك ، وقال ﴿ إنى أحببت حب الخير عن ذكر ربى ﴾ أى آثرت حب الخير متنياً له عن ذكر ربى ، والمراد من الخير الذى آثره على ذكر ربه وهو الصلاة الاشتغال بإعداد الخيل للجهاد .[1]

فالذى وقع منه أنه نسى عبادة لشغله بعبادة أخرى ، وهذا لا يقدح فى العصمة ولعدم رضاه بذلك طلب إرجاع الخيل إليه ، ولما ردت إليه أخذ يقطع سوقها ، وأعناقها بالسيف قرباناً لله تعالى ، وكان التقرب بالخيل مشروعاً فى دينه ، وقطع سوقها ليتأتى ذبحها .

وقال تبارك وتعالى ﴿ ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب ‪.‬ قال رب اغفر لى وهب لى ملكاً لا ينبغى لأحد من بعدى إنك أنت الوهاب ﴾[2] .

ورد عن النبى ﷺ فى كتاب البخارى تفسير هذه الآية وهذا مضمون ما ورد :

قال سليمان لأطوفن اليوم على أربعين امرأة من نسائى تأتى كل واحدة بفارس يجاهد فى سبيل الله ولم يقل إن شاء الله ، فطاف عليهن [illegible] امرأة واحدة وجاءت بولد غير كامل الخلقة ، فأخذته القابلة ووضعته على كرسى

---

(١) راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٥ .
(٢) سورة ص الآيات ٣٤ وما بعدها ، وراجع فى معنى هذه الآيات شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٥ وبعض كتب التفسير مثل تفسير الآلوسى .

سليمان ، وقال نبينا ﷺ فوالذى نفس محمد بيده لو قال إن شاء الله جاهدوا فرساناً ، فالذى حصل من سليمان هو تركه للمشيئة ، وهذا فيه ارتكاب خلاف الأولى ، فعده سليمان ذنباً ، واستغفر منه ، وهذا لا يقدح فى العصمة ، وهذا أظهر ما قيل فى فتنة سليمان فلا نلتفت لغيره مما سطر فى بيان معنى الآية .

ما ورد فى حق يونس عليه السلام

قال الله تبارك وتعالى ﴿ وذا النون إذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إنى كنت من الظالمين . فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجى المؤمنين ﴾(١) قد اشتمل هذا التركيب على جمل ظاهرها يحتمل ما يجب تنزيه الأنبياء عنه ، أولا قوله ﴿ ذهب مغاضبا ﴾ ثانياً قوله ﴿ فظن أن لن نقدر عليه ﴾ ثالثاً قوله ﴿ إنى كنت من الظالمين ﴾ وربما تمسك الطاعنون بذلك الظاهر ، ولكن حيث علمنا ما وجب للأنبياء بالدليل العقلى وجب حمل الآية على ما لا يتنافى مع ما قضى به العقل .

وهذا بيان معنى الآية من وجه صحيح لا تنبو عنه :

أذكر يا محمد صاحب الحوت وهو يونس بن متى عليه السلام ، إذ ترك قومه غاضبا عليهم ليأسه من إجابتهم دعوته ، لما رأى منهم الإصرار على معتقدهم مع طول دعوته ، فليس إن غضبه على المَلِك لا على القوم ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال كان يونس وقومه يسكنون فلسطين ، فغزاهم ملك وسبى منهم تسعة أسباط ونصفاً ، فأوحى الله إلى أشعيا النبى عليه الصلاة

(١) سورة الأنبياء الآيات ٨٧ وما بعدها .

والسلام أن اذهب إلى حزقيل الملك وقل له يوجه خمسة من الأنبياء لقتال هذا الملك ، فقال أوجه يونس بن متى فإنه قوى أمين ، فدعاه الملك وأمره أن يخرج ، فقال له يونس هل أمرك الله بإخراجى قال لا ، قال هل سماني لك ، قال لا ، قال يونس فهنا أنبياء غيرى ، فألحوا عليه فخرج مغاضبا ، فأتى بحر الروم فوجد قوماً هيئوا سفينة فركب معهم ، فلما وصلوا اللجة (أى معظم الماء) تكفأت بهم السفينة وأشرفت على الغرق ، فقال الملاحون معنا رجل عاص أو عبداً آبق ، ومن رحمنا [1] أنا إذاً ابتلينا بذلك أن نقترع فمن وقعت عليه القرعة ألقيناه فى البحر ، ولأن يغرق أحدنا خير من أن تغرق السفينة ، فاقترعوا ثلاث مرات فوقعت القرعة فيها كلها على يونس عليه السلام ، فقال أنا الرجل العاصى والعبد الآبق ، فألقى نفسه فى البحر فجاء حوت فابتلعه ، فأوحى الله تعالى إلى الحوت (لا تؤذ منه شعرة فإنى جعلت بطنك سجنا له ، ولم أجعله طعاما لك ، ثم لما نجاه الله تعالى من بطن الحوت نبذه بالعراء أى الفضاء الذى لا ستر له ، فأنبت عليه شجرة من القرع يستظل بها ويأكل من ثمرها ، حتى اشتد ، فلما [illegible] ست الشجرة حزن عليها يونس فقال له أتحزن على شجرة ولم تحزن على مائة ألف أو يزيدون ، حيث لم تذهب إليهم ، ولم تطلب راحتهم ، فأوحى الله تعالى إليه وأمره أن يخرج إليهم إلخ . القصة .

وسواء كان خروج يونس لغضبه من قومه ، أو من [illegible] ، فالخروج هجرة من غير أمر وإذن من الله سبحانه وتعالى ، والذى سهل [illegible] الخروج وتركه لقومه أو للملك [illegible] ظنه أن الله تعالى لا يضيق عليه فى احتبار الخروج ، وهذا بيان لما يجرى مجرى العذر ليونس ، حيث إنه لم يخرج [illegible] المعصية بل لظنه أن الخروج مباح . وعلى هذا البيان يكون معنى ﴿ نقدر [illegible] ﴾ الآية نضيق ، ومن

(١) أى من صحبنا وأحوالنا .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٧٦ ، [illegible] المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٥٤ .

فيه قوله تعالى ﴿ الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ﴾ وقيل معناه ظن أن لن نقضى عليه بشىء ، مجازاة له على تلك الهجرة ، فكان ما كان من المساهمة والتقام الحوت ، ﴿ فنادى فى الظلمات ﴾ أى فى الظلمة الشديدة المتكاثفة فى بطن الحوت فهى كظلمات لشدته ﴿ لا إله إلا أنت سبحانك ﴾ أنزهك تنزيهاً لائقاً بك ﴿ إنى كنت من الظالمين ﴾ لأنفسهم ، حيث تركت الأفضل ، وهو انتظار الأمر بالمهاجرة إلى غير الأفضل ، وهو الخروج بدون أمر ، ودرجات الأنبياء الرفيعة تدعوهم إلى أن يعبروا عن ذلك الأمر الذى هو خلاف الأولى بأنه ظلم . وعلى هذا البيان فليس فى الآية ما ينافى عصمة الأنبياء .

الآيات التى وردت فى حق سيدنا محمد ﷺ

قال الله تبارك وتعالى ﴿ ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ﴾(١) .

ظاهر هذه الآية ربما يشعر بأن النبى ﷺ ارتكب خطأ [illegible] يستوجب عقاباً عظيماً ، ولكن إذا وقفت على المعنى الصحيح للآية [illegible] بأنه عليه السلام لم يذنب ، وإليك بيان سبب نزول الآية ليتضح [illegible] المعنى تمام الإيضاح .

لما انتهى النبى ﷺ من غزوة بدر ، ورجع إلى المدينة [illegible] عدد من

(١) سورة الأنفال الآية ٦٧ وما بعدها ، وراجع فى بيان معنى هذه الآية [illegible] العقائد للسعد جـ ٢ ص [illegible] ١٠ [illegible] كتب التفسير [illegible] إلى الأصول [illegible]

أسرى الحرب ، فاستشار أصحابه فيما يفعله بهؤلاء الأسرى فقال أبو بكر رضي الله عنه يا رسول الله : هؤلاء أهلك وقومك قد أعطاك الله [illegible] والنعم عليهم ، أرى أن تستبقهم وتأخذ الفداء منهم ، فيكون ما أخذته [illegible]ـهم قوة لنا على الكفار ، وعسى الله أن يهديهم بك فيكونوا لك عضداً ، وقال عمر بن الخطاب : يا رسول الله قد كذبوك وقاتلوك ، وأخرجوك من بلدك ، فأرى أن تمكنني من فلان لقريب له فأضرب عنقه ، وتمكن حمزة من أخيه العباس ، وعلي من أخيه عقيل ، وهكذا حتى يعلم أنه ليس في قلوبنا مودة للمشركين ما أرى أن تكون لك أسرى ، فاضرب أعناقهم ، هؤلاء صناديدهم وأئمتهم وقادتهم ، فقال عليه الصلاة والسلام :

إن الله ليلين قلوب أقوام حتى تكون ألين من اللين ، وإن الله ليشدد قلوب أقوام حتى تكون أشد من الحجارة وإن مثلك يا أبا بكر مثل إبراهيم قال ﴿ فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم ﴾ ومثل عيسى حين قال ﴿ إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾ ومثلك : يا عمر مثل نوح قال ﴿ رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً ﴾ ومثل موسى قال ﴿ ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ﴾[1] ، وهذا مدح من النبي لأصحابه فقد جعل رأي أبي بكر في هؤلاء الأسرى شبيهاً برأي إبراهيم وعيسى في قومهما ، وجعل رأي عمر في هؤلاء الأسرى شبيهاً برأي نوح في قومه وموسى في قومه ، [illegible] الحامل لكل على اختيار رأيه إلا إعزاز الدين .

بعد ذلك قال النبي لأصحابه ما معناه أنتم اليوم في حاجة إلى المال ، واختار [illegible]داء على القتل ، فنزلت الآية عتابا للنبي ، ومعناها لا ينبغي لنبي أن يستبقي [illegible]أسرى بدون قتل في مقابلة فداء يأخذه ، إلا بعد أن يذل الكفر ويقل حزبه .

---

(١) سورة يونس الآية ٨٨ .

يعز الإسلام وينتشر ، ويكون المسلمون فى أمن تام على عقيدتهم وما لهم وأرواحهم ، أنتم أخذتم متاع الدنيا والله يريد لكم ثواب الآخرة ﴿ والله عزيز ﴾ يجعل الغلبة لأوليائه على أعدائه ﴿ حكيم ﴾ يعلم ما يليق بكل حال ويخصصه بها ، ﴿ لولا كتاب من الله سبق ﴾ لولا حكم سابق من الله فى اللوح المحفوظ ، وهو أن المجتهد لا يعاقب على اجتهاده وإن أخطأ ، ﴿ لمسكم فيما أخذتم ﴾ لأصابكم لأجل الذى أخذتموه من الفدية ﴿ عذاب عظيم ﴾ وقد قال كثير من علماء الأصول أن النبى يجتهد ويجوز عليه الخطأ كما يجوز على كل مجتهد من أمته ، غير أنه إذا اجتهد وأخطأ فى اجتهاده ينزل عليه الوحى يبين له أن هذا الحكم الذى وصل إليه باجتهاده يقتصر على هذه الحادثة ، أما فى المستقبل فالحكم غير ذلك .

فالآية حينئذ ليس فيها إلا عتاب النبى ﷺ على مبادرته إلى الاجتهاد فكان ينبغى أن ينتظر الوحى ، ومن قبيل هذه الآية قوله تعالى ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين ﴾ [١] .

فإنها سيقت عتابا للنبى على ترك الأولى ، وهو تأخير الإذن بالتخلف لطالبيه ، فإنه لو أخر الإذن لهم بالتخلف لظهر كذ[illegible] ، وافتضحوا على رؤوس الأشهاد ، وكان إذن النبى لهم بالتخلف بناء على [illegible] منه ، وكان الأولى له انتظار الوحى .

قال تعالى ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول [illegible] نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم [illegible] الله آياته والله حكيم عليم ﴾ [٢] .

---

(١) سورة التوبة الآية ٤٣ ، وراجع شرح المقاصد [illegible] ص ١٥٤ طبعة الآستانة
(٢) سورة الحج الآية ٥٢ ، وراجع فى الإجابة عن هذه الآية [illegible] المقاصد [illegible]
١٤٦ وتفسير ابن كثير لهذه الآية .

ذكر بعض المفسرين فى سبب نزول هذه الآية أنه لما نزلت سورة (والنجم) اشتغل النبى بقراءتها على الصحابة ، فلما وصل إلى قوله تعالى ﴿ أفرأيتم اللات والعزى ﴾ (١) أجرى الشيطان على لسانه (تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهم (٢) لترتجى) ، فلما سمعت قريش بذلك فرحت فرحاً شديداً وقالت إن محمداً قد مدح آلهتهم .

بعد هذا نزل جبريل على النبى وقال له . قد تلوت على الناس ما لم أتله عليك ، فحزن النبى حزناً شديداً ، فأنزل الله لتسليته قوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ... الآية ﴾ .

وقد ارتضى هذا بعض الكاتبين وصار يرتكب التأويل فى بيان معانى الألفاظ ، حتى خرج عن الطريق الجادة .

والذى عليه المحققون أن هذه القصة من وضع الزنادقة ولا أصل لها ، فإن النبى ﷺ معصوم فيما يتعلق بالتبليغ عن الزيادة والنقص ، والتغيير والتبديل ، عمداً أو سهواً ، قال تعالى ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ ومن تمام العصمة أن لا يتسلط عليه الشيطان فى التبليغ ، وإلا لأدى إلى تطرق الشك واحتمال الكذب والغلط فى كل ما بلغه .

ومعنى الآية على الوجه الصحيح :

وما أرسلنا رسولاً قبلك بشرع جديد ، كإبراهيم وموسى ، وعيسى ، أو نبيا مجدداً لشرع جاء به رسول قبله ، كأنبياء بنى إسرائيل ، إلا إذا تمنى هدى قومه ألقى الشيطان فى قلوب هؤلاء القوم الوساوس ، التى تنفرهم من هديه

---

(١) هكذا فى المطبوعة والصواب فلما وصل إلى قوله تعالى ﴿ أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ﴾ ... الخ

(٢) هكذا شفاعتهم فى المطبوعة ، وبالروايات : وإن شفاعتهن لترتجى ، أو وإن شفاعتها لترتجى راجع شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٦ .

ما يتمناه ويطلبه منهم ، وهو الإيمان ، ولكن إذا أراد الله هدايتهم أزال تلك الوساوس التى ألقاها الشيطان فى صدورهم ، ووفقهم لإدراك الحقيقة ، وإجابة النبى فيما طلب ، فالنسخ محو الوساوس وإزالتها ، وإحكام الآيات التوفيق للصواب ، فالآية نزلت تسلية للنبى ، لبيان أن كل مصلح لابد وأن يلاقى فى طريقه عقبات ، تكون حاجزاً بينه وبين مطلوبه ، لكن إذا لاحظته عناية اللطيف الخبير ذللت له تلك العقبات ، حيث كان راشده المصلحة .

وبشرح الآية على هذا الوجه الذى لا تعسف فيه ، تندفع تلك الشبهات التى تخل بالعصمة ، فيجب التعويل عليه ، وطرح ما عداه ، وإن قاله فلان وتصدى لتأييده فلان .

قال تعالى ﴿ وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمر الله مفعولا ﴾[1] .

ذكر بعض الكاتبين فى تفسير هذه الآية ما حاصله : تبنى رسول الله زيد ابن حارثة وكان متزوجاً زينب بنت جحش ، فتوجه رسول الله يوما إلى بيت زيد فلم يجده ووجد زوجه زينب ، فلما نظر إليها قال سبحان الله سبحان خالق النور ، تبارك الله أحسن الخالقين ، ثم خرج فلما جاء زيد أخبرته زوجه بهذا الذى حصل ، فقال لها لعلك وقعت فى قلب رسول الله ، فهل لك أن أطلقك حتى يتزوج بك ، فقالت أخشى أن تطلقنى ولا يتزوج بى ، فجاء زوجها إلى رسول الله وقال له أتريد أن أطلق زينب ، فقال له أمسك عليك زوجك واتق الله ، قال هذا بحسب الظاهر ، وفى الواقع كان يريد الطلاق والتزوج بها .

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٧ .

هذا الذى ذكر فى معنى الآية تضمن أموراً : أولاً أن النبى قد أثرت عليه الشهوة فخضع لها وتمنى أن يطلق زيد زوجه .

ثانياً أنه أظهر خلاف ما أضمره فإنه كان يود طلاق زوجها لها ، ومع ذلك يقول له أمسك عليك زوجك .

ثالثا أنه ارتكب الحسد حيث تمنى زوال نعمة غيره ، وهى قطع الصلة التى بين زيد وزوجه .

هذه الأمور التى تضمنتها هذه القصة المحكية تقدح فى العصمة ، بل تخل بالمروءة والشرف ، فإن فيها التعريض بامرأة زيد ، وإظهار الميل إليها من طريق خفى فى غيبة زوجها ، كما ينبىء عنه قوله سبحان خالق النور تبارك الله أحسن الخالقين فإنه يؤول إلى التعجب من فرط جمالها ، وفيها حسد زيد على تلك الزوجة وتمنى زوال تلك النعمة عنه .

وفيها الخضوع لسلطان الشهوة ، هذا الذى لا يوجد إلا فى البهائم وما كان على شاكلتها .

وفيها وصفه بالنفاق حيث أظهر خلاف ما أبطن .

وحيث كان هذا مخلاً بالعصمة وجب رده وطرحه ، وعدم النظر إليه ، واسمع معنى الآية وسبب نزولها على الوجه الصحيح الذى لا يصادم ما قضى به العقل وأيده النقل الصحيح :

تبنى رسول الله زيد بن حارثة ، وكان التبنى معتاداً بين العرب ، وتزوج زيد زينب بنت جحش وكانت دائماً تفتخر عليه بشرفها وعلو نسبها ، فكان يشكو للنبى ما يحصل منها .

عقب ذلك أوحى الله إلى النبى بأن زيداً سيطلق زوجه ، وستكون زوجاً لك ، والحكمة فى ذلك أن يعين الناس أن التبنى ليس كالبنوة الحقيقية ، فيجوز

للإنسان أن يتزوج مطلقة من تبناه ، ولا يجوز له أن يتزوج مطلقة ابنه ، بعد هذا الوحى كان يأتى زيد إلى النبى ﷺ ويقول يا رسول الله إنها لا تزال تفتخر وتتعالى علىّ ، إنى أريد أن أطلقها ، فيقول له النبى أمسك عليك زوجك واتق الله فى شأنها ، كان يقول هذا مع كون الوحى نزل عليه بأن زيداً سيطلقها ، وأنك ستتزوج بها .

والحامل له على ذلك القول مع كون الوحى نزل عليه بما يحصل ، فهو فى حل من الإخبار بالحقيقة ، إنه رأى لو أظهر الوحى الذى نزل عليه من أن زيداً سيطلقها وأنه سيتزوج بها ثقيل عليه من قِبَل أعدائه أنه تزوج مطلقة من تبناه ، فنزلت الآية عتاباً له تقول ﴿ وإذ تقول للذى أنعم الله عليه ﴾ بتوفيقه للإسلام ﴿ وأنعمت عليه ﴾ بالتبنى ، وتعهده بالتربية ﴿ أمسك عليك زوجك ﴾ ، ولا تطلقها ﴿ واتق الله ﴾ فى أمرها ﴿ وتخفى فى نفسك ما الله مبديه ﴾ تستر على الناس أمراً سيظهره الله وهو أن زيداً سيطلقها ، وأنك ستتزوج بها وتخاف من اعتراض الناس عليك ، وقولهم إن محمداً تزوج زوج ابنه ، والحال أن الله تعالى أحق بالخشية والخوف وهذا محط العتاب من الله لنبيه .

وكأنه يقول له : كان الأولى بك أن تسكت أو تظهر الأمر للناس ، فإن طلاق زيد لزوجه وتزوجك بها لحكمة عظيمة الشأن ، سيترتب عليها تشريع كبير أشارت الآية إليه فى قوله تعالى ﴿ فلما قضى زيد منها وطراً ﴾ حاجة ﴿ زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم ﴾ معناها زوجة لك يا محمد لأجل أن لا يكون على المؤمنين ضيق فى تزوج أزواج أبنائهم بالتبنى ﴿ إذا قضوا منهن وطراً ﴾ إذا طلقوهن وانقضت عدتهن ، فإن لهم فى رسول الله أسوة حسنة (١) .

---

(١) وارجع فى شرح هذه الآية تفسير ابن كثير ، وتفسير الألوسى ليتضح لك المعنى ، ... شرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٤٦ .

وبيان الآية على هذا الوجه لا يقدح فى العصمة ، لأنه لم يقع من النبى إلا ترك الأولى ، بل يتفق مع ما قضى به العقل ، فيجب التعويل عليه وعدم النظر إلى غيره .

وقال الله تعالى ﴿ إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ، ليغفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً ، وينصرك الله نصراً عزيزاً ﴾ (١) قد ذكر لفظ المغفرة فى هذه الآية وهو يشعر بارتكاب ذنب ، ولكن إذا سمعت معنى الآية زالت تلك الشبهة .

﴿ إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ﴾ إنَّا يسرنا لك قهرك للكفار ، وانتصارك عليهم بمكابدة الحروب ، واقتحام موارد الخطوب ، وتحمل المشاق لمصلحة تترتب على ذلك ، وهى نوالك السعادة الأخروية والسعادة الدنيوية عَبَّر عن السعادة الأخروية بقوله ﴿ ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ﴾ فإن المغفرة هى الستر ، أو التجاوز عن المؤاخذة ، ويلزمها قبول الله للعبد المغفور له ، ورفع درجاته فى الآخرة ، فتكون المغفرة مستعملة فى لازمها ، وهو السعادة الدائمة والقرينة على ذلك استحالة المعنى الحقيقى ، فإن الدليل قائم على عصمة النبى من ارتكاب الذنب ، وأما السعادة الدنيوية فَعَبَّر عنها بقوله ﴿ ويتم نعمته عليك ﴾ بإعلاء الدين وانتشاره فى البلاد ، واستجابة دعائك فى طلب فتح مكة وغيره ، ﴿ ويهديك صراطاً مستقيماً ﴾ ويرشدك إلى الطريق السوى فى تبليغ رسالتك إلى قومك ، وإقامة حدود الشرائع ﴿ وينصرك الله نصراً عزيزاً ﴾ يقل وجود مثله ويصعب مناله .

وقال تعالى فى سورة (والضحى) ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ قاصر النظر والإدراك إلى ظاهر هذا التركيب ظنوا أن النبى كان حائداً عن الطريق الجادة ، مائلاً عن الحق ، فهداه الله إليه . ومنشأ ذلك النظر عدم الإحاطة

---

(١) سورة الفتح الآيات الأولى منها .

بمدلولات الألفاظ ومعانيها ، التى تستعملها العرب فيها ولو كان عندهم علم بمدلولات لألفاظ ، وعلم بما يجب للأنبياء من الصفات ، التى يجزم العقل بثبوتها لهم لسهل عليهم الأمر وأدركوا الحقيقة .

ولبيان معنى الآية على الوجه الصحيح نقول : الضلال أنواع ، ضلال الشرك وضلال الهوى ، وضلال الطريق .

قام الدليل العقلى وإجماع أهل الملل على أن[1] الشرك مستحيل على الأنبياء قبل البعثة وبعده ، عمداً وسهواً ، فبطل إرادته ، وحمل الآية عليه ، وقام الدليل العقلى على أن صدور الكبائر من الأنبياء مستحيل ، فلا تصح إرادته من الآية وحملها عليه ، فلم يبق إلا النوع الثالث وهو ضلال الطريق فيجب حمل الآية عليه وحينئذ نقول :

إن النبى ﷺ نشأ بين قومه ، مطبوعاً على التمسك بالكمالات والبعد عن كل ما يشعر بخسة ، أو نقص فى الإدراك أو عدم مروءة .

ومن كان هذا شأنه تتوق نفسه دائماً إلى السعى فى المصالح العامة ، والنظر فيما يرفع شأن قومه وعشيرته ، فكانت نفسه تتطلع إلى انتشار الأمن ، وحقن الدماء والبعد عن كل ما يشين بالخلق .

هذا النبى المتصف بهذه الأوصاف نظر فى الناس ، فرأى منهم المتمسك بعبادة الأصنام مع كون العقل السليم ينفر من هذا بمجرد النظر .

ورأى المتمسك بدين النصرانية مع كونه دين توحيد ، وقد حاد عن الطريق الجادة ، فخلط دينه بما فيه شائبة الشرك ، كذلك وجد المتمسك بدين اليهودية .

هذه الطوائف الثلاث تباينت فى معتقداتها وأخلاقها واستعدادها فالوصول إلى طريق يناسب هذه الطوائف جملة مع ذلك التباين ليس من السهل . لهذا كان النبي يفكر دائماً فى سلوك طريق ينقل به هؤلاء الناس من تلك الغفلة إلى ما فيه سعادتهم ، فكان يخلو بغار حراء كى تصفو روحه ، ويتصل بالخالق اتصالاً تاماً ، حتى يرشده إلى الطريق الموصل . ولا زال هكذا إلى أن طلعت عليه شمس النبوة ونزل عليه جبريل وبين له الطريق الذى يسلكه ، فزالت تلك الحيرة ، وحينئذ يكون معنى قوله تعالى ﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾ وجدك متحيرا فى الطريق الذى تسلكه لهداية هذه الطوائف ، فهداك إلى الطريق الذى أرشدك إليه جبريل عليه السلام .

وبيان الآية على هذا الوجه الذى سمعته ليس فيه شىء يخل بعصمة النبى ﷺ .

وقال الله تبارك وتعالى ﴿ ألم نشرح لك صدرك . ووضعنا عنك وزرك . الذى أنقض ظهرك . ورفعنا لك ذكرك . فإن مع العسر يسرا . إن مع العسر يسراً ﴾ .

ربما يفهم الناظر إلى ظاهر قوله تعالى ﴿ ووضعنا عنك وزرك ﴾ أن المراد من الوزر الذنب ، كما هو بعض إطلاقاته ، فتكون الآية دالة على أن النبى ارتكب ذنباً وعافاه الله من المؤاخذة به ، وهذا ينافى ما ثبت بالدليل العقلى وهو العصمة لهذا نقول ليس الأمر كما ظن ذلك الناظر إنما الآية سيقت لحكاية ما كان عليه الرسول فى مبدأ أمره وما آل إليه أمره فيما بعد .

كان فى مبدأ الأمر شديداً على النبى حين مقابلة الملك ، نظراً لعدم العهد به من قبل ، حتى كان النبى يذهب إلى أهله عقب الوحى ويقول (زملونى زملونى) ، وكان نشر الدعوة فى مبدأ الأمر متعسراً ، لعدم عهد قومه بذلك الدين الجديد ، واختصاص النبى بالدعاية إليه من بينهم .

ثم تغير الحال بعد ذلك فحصل عند النبى إلف بالمَلَك وتمكن من نشره الدعوة ، فشبه حاله بحال رجل حمل شيئاً ثقيلاً على ظهره ثم وضعه .

لا شك أنه قبل وضع ذلك الشيء عن ظهره يكون متألماً متعباً ، وبعد وضعه عن ظهره يزول الألم والتعب .

كذلك النبى بعد أن كان فى مبدأ الأمر يلاقى شدائد فى تحمل الوحى ، ونشر الدعوة أبدله الله سبحانه وتعالى راحة بعد عناء ، ويسراً بعد عسر ، ﴿ فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا ﴾ .

وعلى هذا البيان فليس فى الآية ما يخل بعصمة النبى ﷺ . هذه هى الآيات التى وقفت عليها وأظن أنَّ بيانها على هذا الوجه لا يجعل للطاعنين سبيلا .

النهج الذى اتبعه الرسل فى الدعوة

وهداية الأمم التى أرسلوا إليها

علمت فيما سبق فى بيان حاجة النوع الإنسانى إلى الرسل أنهم من الإنسان بمنزلة الروح من الجسد ، وأن بعثهم حاجة من حاجات العقول البشرية ، فلم تحصل رسالة أى نبى إلا وكانت الحاجة إليها ماسة ، والضرورة إليها داعية .

هذه الحاجة هى تطهير الأرواح من دنس الشرك والضلال ، والرقى بها إلى أعلى الدرجات ، فالرسالة إذاً من النعم التى تفضل الله بها على ذلك الإنسان وميزه بها عن باقى الكائنات .

فأول عمل قام به الأنبياء مع أممهم هو إرشاد العقول إلى أن الإله الذى يجب أن يُعبد ، ونلجأ إليه فى حاجاتنا هو الله سبحانه وتعالى ، المنفرد بالتصرف والإختراع والإبداع ، المتصف بالكمالات ، المنزه عن النقائص ، المخالف

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

هذه الشؤون المذكورة اشترك جميع الأنبياء في دعوة قومهم إليها ، وإن حصل اختلاف فإنما هو في كيفيات العمل ، قال تعالى ﴿ واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً ، وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضياً ﴾[١] . وقال تعالى عن لسان إبراهيم ﴿ رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء ﴾[٢] وقال تعالى عن لسان عيسى ﴿ قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً ، وجعلني مباركا أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً ، وبراً بوالدتي ﴾[٣] .

---

(١) سورة مريم الآية ٥٤ وما بعدها .
(٢) سورة إبراهيم الآية ٤٠ .
(٣) سورة مريم الآية ٣٠ ، ٣١ .

المعجـزة

الكلام على هذا المبحث ينتظم عدة أمور :

الأول : مفهوم المعجزة وشروطها .

الثاني : بيان إمكانها .

الثالث : بيان كيفية دلالتها على صدق الرسل .

الرابع : الفرق بينها وبين الكرامة ، والفرق بينها وبين السحر ، وابتكار غير المألوف في العادة .

الخامس : بيان أقسامها .

مفهوم المعجزة وشروطها

المعجزة : أمر يدل على تصديق الله تعالى للمدعي في دعواه الرسالة ، ولها شروط سبعة لابد منها في تحقق كون ذلك الأمر معجزة .

الأول : أن يكون ذلك الأمر فعلاً لله تعالى لا لغيره ، بمعنى أنه ليس من متعلقات قدرة العباد ، فيشمل القول كالقرآن ، والفعل كنبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ ، والترك كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم ، ويخرج بهذا الشرط الكرامة فإنها من متناول قدرة العباد [1] كما يأتي عند الكلام على الفرق بينها وبين المعجزة .

---

(١) هذا الكلام يخالف المشهور عند علماء الكلام من أن الكرامة أمر خارق للعادة يظهره الله على يد رجل ظاهر الصلاح ، فالكرامة من فعل الله تعالى ، مثل المعجزة ، والفرق بينهما أن المعجزة تظهر على يد من يدعي النبوة تصديقاً لدعواه — أما الكرامة فلا يدعي صاحبها أنه نبي ولا أنه ولي ، وإنما تظهر على يديه تكريماً له .

وإنما اشترط كون المعجزة فعلاً لله تعالى ، لأنها إنما أتى بها لتدلل على صدق الرسول فى قوله : إنى مرسل من الله تعالى إلى العباد فهى مصدقة له فى قوله ، والتصديق من الله تعالى لرسوله فى دعواه الرسالة ، لا يحصل بما ليس من قبله [١] ، فوجب أن تكون فعلاً لله تعالى . فليست مما تتعلق به قدرة العباد بإرادتهم ، بحيث يأتون بها متى شاؤوا ، كسائر أفعالهم الاختيارية ، ولا بما يتلقى بالتعليم ، ولذلك أمر الله تعالى خاتم رسله أن يجيب من اقترحوا عليه الآيات بقوله تعالى : ﴿ قل إنما الآيات عند الله ﴾[٢] فهى من شئونه تعالى يجريه على أيدى الرسل متى شاء ، إما بغير كسب كالقرآن ، وعصا موسى ، وإما مقارنة لكسب (ما) منهم يأتونه بإذنه ، ليس له من التأثير فى خرق العادة إلا الصورة ، كرمى نبينا ﷺ المشركين بقبضة من الرمل ، أصابت أعينهم مع كثرتهم ، وبعدهم عنه ، واختلاف أوضاعهم وحالاتهم عند الرمى !! وذلك قال تعالى ﴿ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ [٣] ومن هذا القبيل . إبراء الأكمه ، والأبرص ، وإحياء الموتى .

الشرط الثانى : أن يكون ذلك الأمر خارقاً للعادة ، أى عادة الله سبحانه تعالى فى إيجاد الكائنات من ربط المسببات بأسباب تناسبها .

وإنما اشترط كونه خارقاً للعادة ، لأنه إذا لم يكن خارقاً للعادة لا يكون دالاً على الصدق ، كما إذا قال : معجزتى طلوع الشمس كل يوم ، وبدو الزهر فى فصل الربيع ، فإنه ليس خارقاً للعادة ، فيمكن للكاذب أن يدعى الرسالة ويجعل ما ذكر دليلاً على دعواه ، وهو ليس بنبى فى الواقع .

---

(١) الضمير فى لفظ (قبله) راجع إلى الله تعالى ، ولذلك قال : فوجب أن تكون أى معجزة فعلا لله تعالى .
(٢) جزء الآية رقم ٥٠ من سورة العنكبوت .
(٣) جزء الآية رقم ١٧ من سورة الأنفال .

ونخرج بهذا القيد السحر ، والشعوذة أو الشعيذة فإن السحر له قواعد يستفاد منها ملكة يقتدر بها على أفعال غريبة بالنظر لمن جهل السبب ، كذلك الشعوذة أو الشعيذة وهي : خفة في اليد : بواسطتها يرى الشخص أشياء كما يرى الشيء الحقيقي ولا حقيقة لها في الواقع ، فيخيل للإنسان أن رأس فلان قطعت ، وأعيدت ، وأن التراب صار دراهم . وهذه في الواقع مرتبطة بأسباب لو علمها الناس ما كانت غريبة في بابها ، فهذه وما ماثلها تخرج بهذا الشرط ، لأنها ليست خارقة للعادة ، بل هي مرتبطة بأسباب تتناسب مع مسبباتها .

وبجهل كثير من الناس بتلك الأسباب كانت غريبة في نظرهم ، ومن هذا القبيل كثير من المخترعات الحديثة : كالسينما ، والحاكي (الفونغراف) ، والراديو ، والبرق .

الشرط الثالث : أن تتعذر معارضته ، لأنه لو أمكن معارضة ذلك الأمر لأمكن للكاذب أن يدعي النبوة ويأتي بأمر يماثل ما أتى به الرسول .

الشرط الرابع : أن يكون ظهور ذلك الأمر على يد مدعي الرسالة ، فلو ظهر على يد غيره لم يكن معجزة .

الشرط الخامس : أن يكون ذلك الأمر الخارق موافقاً للمطلوب حصوله ، فلو قال : معجزتي إحياء الموتى ، فحصل على يده خارق آخر كنتق الجبل لا يكون دالاً على صدقه في دعواه الرسالة .

الشرط السادس : أن لا يكون مكذباً له ، فلو قال : معجزتي أن ينطق هذا الضب ، فنطق مكذباً له لا يكون ذلك النطق دالاً على صدقه ، بخلاف ما لو قال : معجزتي إحياء هذا الميت فأحياه فكذبه ، فإن التكذيب لا يخرج الإحياء عن كونه معجزا ، لأن المعجز هو الإحياء وقد حصل ، وأما التكذيب فقد صدر من [1] شخص هو مختار في أن يصدق الرسول أو يكذبه .

---

(1) زاد المحقق كلمة (فقد) ليستقيم الكلام . ... الكلمة موجودة في المطبوعة .

الشرط السابع : أن لا يكون ذلك الأمر المعجز متقدما [١] على الدعوى ، لأن التصديق قبل دعوى الرسالة لا يعقل ، وما حصل لبعض الأنبياء قبل دعوى الرسالة ، مثل تظليل الغمام لنبينا ﷺ ، وتكلم عيسى فى المهد ، فهو من قبيل الإرهاص وتأسيس النبوة ، فيجب فى ذلك الأمر الخارق أن يكون مقارناً لدعوى الرسالة ، ويغتفر التأخر إن كان الزمن يسيراً يعتاد مثله ..

إمكان المعجزة

قال علماء الكلام : المعجزة من الأمور الممكنة ، وليست من نوع المستحيل عقلاً ، قالوا : إن إمكانها ضرورى لا يحتاج إلى الاستدلال ، وشذ عن هذا نفر قليل ، وقالوا إن المعجزة من قبيل المستحيل لأنها على مقتضى بيانكم أمر خارق للعادة .

وتجويز وقوع الأمر الخارق للعادة سفسطة وتمويه [٢] ، لأنا لو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً ، وماء البحر دهناً ، وأوانى البيت رجالاً ، وهلم جرا ، ولو جاز ذلك لأدى إلى الخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة بالتشريع .

إذ يجوز حينئذ أن يكون الآتى بالأحكام الشرعية فى الأوقات المتفرقة أشخاصاً مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة ، كما يجوز أن يكون الشخص الذى تطلب منه دينك غير الذى عليه الدين وهكذا .

وحيث كان تجويز خرق العادة مؤدياً إلى مثل هذه المفاسد فهو ممتنع ومستحيل .

---

(١) راجع شروط المعجزة فى شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٢٣ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٣٠ وما بعدها .

(٢) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٢٣ وشرح المقاصد للسعد جـ ٢ صـ ١٣١ وما بعدها .

والجواب عن شبهة هذا الفريق : أن معنى كون المعجزة خارقة للعادة أنها مخالفة للسير الطبيعى ، المعروف فى إيجاد الحوادث ، وفيما جرت عليه عادة الله تعالى بحسب ما يظهر لنا فى إيجاد الكائنات ؛ وهذا لم يقم دليل على استحالته ، بل دلت الحوادث الكونية على وقوعه . كما يشاهد من الحوادث التى يقول عنها العلماء ، إنها من فلتات الطبيعة فذلك الأمر الخارق إذاً من قبيل الممكن .

وكونه مخالفاً لناموس الطبيعة ، وربط المسببات بالأسباب لا يضر ، ولا يخرجه عن كونه ممكناً .

لأن الذى ربط المسببات بأسبابها الخاصة بها هو موجد الكائنات ، فليس من الممتنع عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات ، وإن كنا لا نعرفها .

على أننا حيث نجزم بأن صانع الكون قادر مختار يوجد من الكائنات ما يشاء إيجاده . فبالضرورة نجزم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث الحادث على أى هيئة وتابعا لأى سبب إذا سبق فى علمه أن يحدثه كذلك ، حيث كان من الممكنات ، ومن متعلقات قدرته .

وأما ما ذكر من لزوم تجويز انقلاب الجبل ذهباً إلى آخر الأمثلة المذكورة فيقال فيه : إننا نجزم بعدم الانقلاب استناداً إلى الحس [illegible] بشهادته ، كما فى المحسوسات فإنا نجزم بحصول الجسم المعين فى المكان المعين جزماً مطابقاً للواقع ، لا تتطرق إليه شبهة لكونه محسوساً ، وهذا الجزم لا يمنع من تجويز عدمه بالنظر إلى ذاته ، ولا ينافيه ، لأن الجزم بالحصول بالمشاهدة ، وتجويز العدم باعتبار الذات .

فكذلك تجويز الانقلاب عقلا لا يمنع من القطع بالجزم بأنه لا انقلاب ولا تغير ، فلا يؤدى إلى مفاسد تخل بالتشريع أو غيره .

كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسل

جمهور علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق الرسول فى دعواه أنه رسول الله إلى خلقه ، لا فرق فى ذلك بين الموجودين فى زمن الرسول والغائبين ، وقال فريق : المعجزة لا تدل يقيناً على صدق الرسل .

وقال فريق آخر : المعجزة لا تدل على صدق الرسل إلا بالنسبة [1] لمن شاهدها أما من لم يشاهد المعجزة فلا تكون دالة على صدق الرسول بالنسبة إليه .

شبه الفريق الأول

استند هذا الفريق فى إنكاره دلالة المعجزة يقيناً على صدق الرسل إلى شبه كثيرة :

منها : احتمال كون المعجزة من فعل المدعى للرسالة لا من فعله تعالى ، فلا تكون بمنزلة التصديق من الله له .

ولا مانع من اختصاص نفس هذا المدعى من بين سائر المخلوقات بالقدرة على الإتيان بالأمر المعجز الخارق للعادة ، لأنا إن جرينا على أن النفوس البشرية متخالفة فى الماهية ؛ كما قال بعض العلماء . فمن الجائز أن تكون نفس هذا المدعى من النفوس العالية ، فتقدر على ما لا تقدر عليه النفوس غير العالية . وإن جرينا على أن النفوس البشرية متساوية فى الماهية (وهو المشهور) فيجوز أن تكون نفس هذا المدعى للرسالة أقوى إدراكاً ، وأصفى من النفوس البشرية

---

(١) راجع المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٢٨ .

الأخرى ، فيمكن لصاحبها أن يفعل ما يعجز عنه غيره ، كذلك يجوز أن يكون المدعى ساحراً ، فيمكنه الإتيان بأفعال غريبة بواسطة السحر .

ومنها احتمال استناد ذلك المعجز إلى بعض الملائكة أو الشياطين ، فإن الملائكة تقدر على الإتيان بأفعال غريبة فلا مانع من أن يظهر الملك من الأفعال الخارقة للعادة ما يعجز عنه البشر على يد مدعى الرسالة .

وكذلك الشياطين تقدر على أفعال غريبة ، فلعلها أظهرت من الأفعال الغريبة ما لا يقدر عليه البشر لإغواء الناس .

ومنها احتمال أن لا يكون ذلك الأمر خارقاً للعادة وإنما هو عادة مبتدأة أراد الله إجراها .

ومنها : احتمال أن يكون ذلك الأمر الخارق للعادة مما يمكن معارضته . ولكنه لم يعارض لعدم وصوله إلى من يقدر على المعارضة ، أو لأن القوم تواضعوا مع من ظهر على يده ذلك الخارق للعادة ، واتفقوا على إعلاء كلمته ، أو خافوا منه . أو استهانوا به . فلم يعارضوه ، أو اشتغلوا بما هو أهم . أو عارضوه ولم تنقل المعارضة لمانع .

ولا يخفى أنه مع قيام هذه الاحتمالات لا يكون ذلك [illegible] معجزة دالاً على صدق الرسل .

والجواب عن **هذه الاحتمالات** على طريق الإجمال : [illegible] التجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية كما فى المحسوسات المشاهدة [illegible] فإن تجويز عدمها لا يمنع من الجزم بوجودها .

والجواب عنها تفصيلاً أنا نقول فى دفع الاحتمال الأول [illegible] : أن المعجزة لا تكون فعلاً [illegible] ، وإنما هى من متعلقات قدرة البارى [illegible] وتعالى [illegible] من متعلقات قدرة العبد .

ويدفع الاحتمال الثالث بأن موضوع الكلام فى أمر جزمنا بأنه خارق للعادة وأن المتحدين عجزوا عن معارضته .

والجواب عن الاحتمال الرابع : أن مدعى النبوة إذا أتى بأمر خارق للعادة وعجز قومه الذين بعث بينهم عن معارضته مع تحديه لهم علم صدقه فى دعواه ضرورة .

واحتمال أن القوم تواضعوا معه على إعلاء كلمته بعيد ، فإن المعروف والمعتاد أن الشخص إذا انفرد من بين قومه وأتى بأمر من شأنه أن يجعله صاحب سلطان عليهم ، وإليه المرجع فى جميع شئونهم ، يبادرون إلى معارضته بقدر ما يمكنهم ، محافظة على سلطانهم وبقاء الأمر فى أيديهم .

كما أن احتمال عدم نقل المعارضة لمانع بعيد ، بل تمنعه العادة ، لأن تحقق المانع فى بعض الأوقات وبعض الأماكن لا يوجب تحققه فى جميع الأوقات والأماكن ، فلو وقعت معارضة لا استحال إخفاؤها مطلقاً ، كذلك ترك المعارضة للاحتمالات المذكورة تمنعه العادة والعقل ، لأنه يترتب عليه إذلالهم بعد عزتهم وقهرهم ، وخضوعهم وزوال سلطانهم ، وهذا لا تقبله النفوس البشرية بمقتضى طبعها واستعدادها .

شبه الفريق الثانى

يقول هذا الفريق العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بطريق النقل عن شاهد ، والنقل إما بطريق الآحاد أو التواتر ، وطريق الآحاد لا يفيد اليقين فلا عبرة له .

وطريق التواتر : لا يفيد اليقين أيضا ، لأن أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم ، فكذلك يجوز الكذب على الكل ، إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد .

والجواب : أنا نختار أن وصول المعجزة لمن لم يشاهدها بطريق التواتر ، ولا يلزم من جواز الكذب على كل واحد على الانفراد ، جواز الكذب على أفراد مجتمعة ، فإن التواتر من أقسام الضروريات ، فالقدح فيها لا يقبل بعد تحقق شرائط القبول والخلو من العوارض التى تضعف الثقة بالخبر .

مذهب الجمهور

اتفق جمهور علماء الكلام على أن المعجزة تدل على صدق مدعي الرسالة ، واختلفوا فى كيفية الدلالة ، هل هى عقلية أو وضعية أو عادية ؟؟ والحق أنه يصح أن تكون عقلية وأن تكون وضعية وأن تكون عادية .

أما كونها عقلية فوجهه أن خلق الله تعالى للأمر الخارق للعادة مقارناً لدعوى الرسالة وتحدى الرسول لقومه بذلك الأمر ، مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك ، يدل عقلا على أن الله تعالى أراد تصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعيَّن ، والمكان المعين على إرادة الله تعالى لذلك التخصيص بالضرورة .

وعلى هذا يستحيل عقلاً صدور المعجزة على يد الكاذب ، لما يلزم من نقيض الدليل بأن يوجد ولا يوجد مدلوله ، وهو صدق الرسول .

ويصح أن تكون وضعية بمعنى أن دلالتها على صدق من ظهرت على يده كدلالة الألفاظ على معانيها بواسطة وضعها لتلك المعانى ، لأنها بمنزلة قوله صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى .

ونظير هذا ما إذا قال شخص لجماعة إنى رسول الملك إليكم ، وأخبر بأنه يأمرهم بالتعاون على العمل الصالح ، والتباعد عن إيذاء بعضهم لبعض فطلب القوم من هذا الرسول دليلاً على صدقه فى قوله ، فقال دليل صدقي أن يقوم الملك من مكانه ثلاث مرات على خلاف عادته ، فقام الملك ثلاث مرات على خلاف عادته .

لا شك أن قيام الملك ثلاث مرات على خلاف عادته يكون دليلاً على صدق رسوله فيما أخبر به ، وأنه مرسل من الملك إليهم ، لأنه منزل منزلة قول الملك : صدق هذا الشخص فى دعواه أنه رسولى إليكم وفيما أخبركم به .

وعلى هذا يستحيل صدور المعجزة على أيدى الكذابين لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى والخلف فى خبره جل وعلا ، لأن تصديق الكاذب كذب والكذب على الله تعالى محال .

ويصح أن تكون دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية ، بمعنى أن عادة الله تعالى جرت بخلق العلم بصدق الرسل عقب ظهور المعجزة ، ولم تجر عادة الله تعالى من مبدأ إرسال الرسل إلى الآن بخلق المعجزة على يد الكاذب ، بل جرت عادته بأن يفضح كل من أراد أن يظهر بمنصب النبوة ، وليس من أهلها ولهذا صح أن تكون تلك العادة التى لم تتخلف من مبدأ إرسال الرسل إلى الآن دالة على الصدق قطعاً .

الفرق بين المعجزة . والكرامة والسحر . وابتكار غير المألوف فى العادة

علمنا من الكلام على مفهوم المعجزة وشروطها : أنها هى الأمر الذى يدل على تصديق الله تعالى للمدعى فى دعواه الرسالة . وأنها من قبيل الأمر الخارق لعادة الله سبحانه وتعالى ، فى إيجاد الكائنات من ربط المسببات بأسبابها تناسبا . فهى من الممكنات التى تدخل تحت قدرة الخالق فقط ، ولا تدخل تحت قدرة المخلوق .

[illegible] الكرامة . فهى الأمر الخارق لعادة الخلق فى أعمالهم يظهر على يد [illegible] غير مقرون بدعوى النبوة .

والولي : هو الذى يتولى الله حفظه ، وحراسته على التوالى من كل أنواع المعاصى ، ويديم توفيقه للطاعات .

وعلى هذا التعريف . يكون الفارق بين المعجزة والكرامة ، أن المعجزة من فعل الله تعالى . والكرامة من فعل العبد .

وأن الكرامة ليست مقرونة بدعوى النبوة . بخلاف المعجزة .

وبعض العلماء يرى : **أن الكرامة** أيضاً من فعل الله تعالى يظهرها على يد عبده الصالح إكراماً له ، فيكون الفارق بينها وبين المعجزة أن المعجزة مقرونة بدعوى النبوة ، أما الكرامة فلا ، والظاهر أن الكرامة قد تكون من فعل العبد ، وقد تكون من فعل الله ، أما المعجزة فلا تكون إلا فعلاً لله تعالى .

وتتميماً للفائدة فى هذا المبحث نقول : قد وقع خلاف بين علماء الكلام فى جواز الكرامة وفى وقوعها .

فقال جمهور الأشاعرة وأبو الحسين البصرى من المعتزلة : يجوز وقوع الكرامة . وقالوا أيضاً بوقوعها وحصولها ، وقال جمهور المعتزلة وأبو إسحاق الإسفرايينى من أهل السنة لا يجوز وقوعها وليست من قبيل الممكن .

استدل القائلون بالجواز : بأن ظهور الأمر الخارق للعادة على يد رجل قد تحلى بالطاعات وتخلى عن الرذائل والمنكرات ، وزهد فى الشهوات لا يلزم من فرض وقوعه محال ؛ وكل ما كان كذلك فهو جائز الوقوع ، فظهور الأمر الخارق للعادة على يد من ذكر جائز الوقوع .

وقد أورد المخالف نقضاً على قول المستدل : إنه لا يلزم من فرض وقوعه محال . فقال : لو ظهرت خوارق العادات على يد الولى ، لا التبس النبى بغيره لأن الفارق هو المعجزة التى هى الأمر الخارق للعادة ، وحيث كان ظهور الخارق للعادة على يد الولى مؤدياً إلى اللبس فهو محال ؛ لأنه يؤدى إلى عدم التصديق بالرسل .

ويجاب عن ذلك بأنه لا لبس وهناك فارق . وهو : دعوى النبوة في جانب النبي وانعدامها في جانب الولي .

وأما وقوع الكرامة : فاستدل عليه الفريق القائل به : بما ورد في كتاب الله تعالى من قصة مريم ، وقصة أهل الكهف ، وقصة عرش بلقيس ، أما قصة مريم فحاصلها .

أن زكريا عليه السلام : التزم أن يكفل مريم . وأن يقوم بشئونها فتعهدها وهي طفلة قبل أن تفطم على الأرجح . وبنى لها غرفة في المسجد الأقصى ، وجعل بابها في وسطه ، ولا يصعد إليه إلا بسلم ، وكان إذا خرج أغلق عليها سبعة أبواب ، فكان إذا دخل عليها وجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف وفاكهة الصيف في الشتاء !!!

فيقول لها : يامريم من أين لك هذا الرزق الذي لا يشبه أرزاق الدنيا والأبواب مغلقة دونك ؟؟!!

فقالت له بجهة : هو من عند الله لا دخل فيه للبشر ، فلا تعجب ولا تستبعد .

ووجه الاستدلال بما تضمنته الآية من قصة مريم : أن الروايات تواترت بأن زكريا كان يجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف وهذا أمر خارق للعادة . فتعجب زكريا منه . وقال : من أين لك هذا ؟ ولما قالت له : إنه من عند الله . طمع في اختراق العادة في حصول الولد من المرأة العقيمة والشيخ الكبير . فطلب من الله أن يرزقه نسلاً طيباً ، فأجاب الله دعاءه ورزقه يحيى عليه السلام .

وقد عارض المانع في ذلك الاستدلال فقال : إن هذا الخارق كان معجزة لزكريا ، أو إرهاصاً لعيسى .

ويجاب عن ذلك بأن سياق القصة لا يدل على أنها كانت مسوقة لتصديق

نبي . بل يدل على أنها لم تسق لتصديق النبي وهو زكريا ، فإن قوله ﴿ أنى لك هذا ﴾ ؟؟؟! يدل على أنه لا علم له بهذا الحاصل ، ولو كان معجزة له لكان عالماً به ، ولكانت مقرونة بدعوى النبوة ، وأما كونه إرهاصاً لعيسى عليه السلام فلا يمنع من كونه كرامة لمريم رضي الله عنها .

وأما قصة أهل الكهف فحاصلها كما تفيده الآية من أنهم فتية يبلغ عددهم سبعة ، كانوا يتعبدون على دين المسيح الصحيح ، ورأوا من قومهم أنهم عبدوا غير الله ، كما قال تعالى حاكياً لمقالهم : ﴿ هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة ﴾ فكرهوا ذلك منهم ، واستمروا على إيمانهم الصحيح ، فثبتهم الله تعالى على الإيمان ، وقواهم بالصبر ، إذ رأى منهم العزم على التوجه إلى الله تعالى وحده ومنابذة الناس ، فأجمعوا كلمتهم ﴿ وقالوا ربنا رب السموات والأرض لن ندعوا من دونه إلهاً ﴾[1] فلما اجتنبوا قومهم وما يعبدون ، ألهمهم الله تعالى بأن يلتجئوا إلى الكهف وهو : الغار الواسع ، فالتجئوا إليه وطلبوا من الله أن يشملهم برحمته ، ويرشدهم إلى أفضل الطرق فأعطاهم ما طلبوا ، وكان من رحمته بهم بأن حر الشمس لا يصيبهم . حال طلوعها وغروبها . وأنهم كانوا وسط الكهف بحيث ينتفعون بالهواء ، وأبقاهم الله تعالى ثلثمائة سنة وتسعا : نياماً أحياء ، بلا آفة ، ولم يكونوا أنبياء بالإجماع ، ووجه الاستدلال بما تضمنته الآية : أن الشمس لم تصبهم حال شروقها ، ولا حال غروبها مع انتفاء المانع كذلك بقاء أجسامهم طول المدة بدون أخذ ما يساعد على بقائها وكذلك عدم تغيرها .

فهذا خارق للعادة ، وهم لا يكونوا[2] أنبياء بكل الأدلة ، فدل على وقوع الكرامة .

---

(١) سورة الكهف الآية ١٤

(٢) هكذا في المطبوعتين وهو خطأ مطبعي والصواب [illegible] ، فكان ذلك الأمر الخارق كرامة لهم .

ويمكن أن يقال إن الله تعالى قد ذكر قصة أهل الكهف على أنها آية من آياته فى خلقه ، وذكرنا بها لنعتبر بمظاهر قدرته ، فلم يكن الغرض من تلك القصة الإشارة والتلويح إلى إكرام الله تعالى لهؤلاء الفتية ، بل الغرض إظهار أن قدرة الله صالحة لما ذكر من تلك الأمور الغريبة فى العادة ، بدليل قوله تعالى . ﴿ **ذلك من آيات الله** ﴾ فى سياق القصة .

وأما قصة عرش بلقيس : فالذى يهمنا منها ، هو أن بلقيس لما علمت بأن سليمان نبى ولا طاقة لها بمقاتلته ، أرسلت إلى سليمان تخبره بأنها قادمة إليه مع أشراف قومها ، حتى تتعرف ما يدعو إليه من دينه .

فلما سارت قاصدة مكانه ولما أصبح بينها وبينه مسيرة فرسخ قال سليمان لقومه : أيكم يأتينى بعرشها قبل أن يأتونى خاضعين منقادين ، فقال خبيث مارد من الجن : أنا آتيك به قبل أن تقوم من مجلس الحكم ، وكان سليمان يجلس للحكم من الصباح إلى الزوال ، وقال آصف بن برخيا : أنا أحضره إليك قبل أن ينضم جفنى عينيك بعد فتحه ، وقد حصل بدليل قوله تعالى . ﴿ **فلما رآه مستقراً عنده** ﴾ [١] الآية .

ووجه الاستدلال على وقوع الكرامة بما حصل من آصف . أنه أحضر عرش بلقيس فى زمن قليل جداً ، من مكان بينه وبين مكانه الذى هو فيه مسافة كبيرة ، تحتاج إلى زمن طويل فى العادة ، لإحضار مثل ذلك الشىء ، وهذا أمر خارق للعادة ، وقد حصل على يد رجل صالح لم يدع النبوة ، فيكون كرامة . ويمكن أن يقال إن المراد من الذى عنده علم من الكتاب سليمان عليه السلام ، فيكون إحضار العرش فى ذلك الزمن اليسير معجزة له عليه السلام ، فلا تصلح الآية دليلاً على وقوع الكرامة .

ومن **الأدلة على وقوع الكرامة** ، ما نقل من كرامات الصالحين وتواتر معناه ، وإن كان تفاصيله لم تتعد مرتبة الآحاد ، فمن كرامات الخليفة الثانى ، ما روى أنه بعث جيشاً وأمر عليه رجلاً يقال له « سارية » بن الحصين ، فبينما عمر يخطب يوم الجمعة جعل يصيح فى خطبته وهو على المنبر (ياسارية الجبل الجبل) ، قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، فكتب تاريخ تلك الكلمة ، فقدم رسول مقدم الجيش فقال : يا أمير المؤمنين غزونا يوم الجمعة فى وقت الخطبة فهزمونا فإذا بإنسان يصيح (ياسارية الجبل الجبل) فأسندنا ظهورنا إلى الجبل ، فهزم الله الكفار ، وظفرنا بالغنائم العظيمة ببركة ذلك الصوت !!! فهذا المروى دل على أن عمر رأى فنادى ، وسمع القوم المجاهدون النداء ويقول الرواة إن المسافة كانت بين عمر وبين ذلك الجيش تقدر بمسيرة شهر !!

والحق فى هذه المسألة أن تجويز العقل ظهور خارق للعادة على يد رجل صالح خضع لمولاه فامتثل أمره كما طلب منه ، واجتنب نواهيه وزهد فى دار الدنيا فقنع بما يقويه على العبادة لا يصح أن يكون موضع نزاع .

فإن القدرة الإلهية لا تعجز عن مثله أما وقوع الكرامة فهو من الأمور الظنية التى لم يقم دليل قطعى عليها [1] .

السحر

السحر أمر غريب يشبه خوارق العادات ، وليس خارقاً للعادة ، لأنه ينال بالتعلم ، ويستعان فى تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح ، قولاً

---

(1) هذا الذى يقوله المؤلف يناقضه ما كتبه قبل ذلك من وقوع الكرامة لمريم وهى فى محرابها ، ولأصحاب الكهف ، وهم نائمون فى كهفهم مدة ثلاثمائة سنة وتسع سنوات ، وهى أدلة من القرآن الكريم ، ألا يدل ذلك على أنها قطعية .

كالرقى التى فيها ألفاظ الشرك ، ومدح الشيطان ، وتسخيره ، وعملاً كعبادة الكواكب والتزام الجناية ، وسائر الفسوق ، واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقرب إليه ، ومحبته إياه ، وهذا لا يحصل عادة إلا إذا كان بين الساحر والشيطان تناسب فى الشر ، وخبث النفس ، فإن التناسب شرط التضامن والتعاون ، فكما أن الملائكة لا تعاون إلا أخيار الناس المشبهين بهم فى المواظبة على العبادة ، والتقرب إلى الله تعالى بالقول ، والفعل ، كذلك الشياطين لا تعاون إلا الأشرار المشبهين بهم فى الخيانة والنجاسة قولاً ، وفعلاً ، واعتقاداً .

وبهذا يميز الساحر عن النبى والولى ، أما عن النبى فلأن المعجزة أمر خارق لعادة الله تعالى ، وأما عن الولى فلأن الولى ليس شريراً مخادعاً بخلاف الساحر .

ونقل بعض الكاتبين فى هذا المقام عن ابن حجر الهيثمى فرقاً بين المعجزة والسحر من ثلاثة أوجه :

الأول أن السحر والطلاسم والسيميا ليس فيها شىء خارق للعادة ، بل هى عادة جرت من الله سبحانه وتعالى بترتيب مسببات على أسبابها ، غير أن تلك الأسباب لم تحصل لكثير من الناس ، بل للقليل منهم ، فإذا حصلت على أيدى بعض الناس كانت غريبة فى نظر من لم يعرف تلك الأسباب ، وفى الواقع هى جارية على أسبابها العادية ، غير أن العارف بتلك الأسباب قليل .

أما المعجزات فليس لها سبب فى العادة أصلا .

الوجه الثانى أن السحر وما يجرى مجراه مختص بمن عمل له ، حتى أن أهل هذه الحرف إذا استدعاهم بعض الناس ليصنعوا لهم هذه الأمور يطلبون منهم كتابة أسماء الحاضرين فى المجلس ، ويصنعون صنيعهم للأشخاص الذين كتبت أسماؤهم ، فإن حضر غيرهم لا يرى شيئاً بخلاف المعجزة فإنها تكون عامة ، ألا ترى أن انشقاق القمر رآه من كان حاضراً من أهل مكة وبعض المسافرين ليلاً كما يتأتى بيانه عند الكلام على هذه المعجزة .

وإلى هذا الفرق يشير قوله تعالى ﴿ ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين﴾!! فإن معناه أنه أخرج يده من جيبه فإذا هي بيضاء بياضاً خارجاً عن العادة يراه كل من ينظر إليها ، لا فرق بين فرد وفرد آخر ، وكان موسى أسمر !!

الوجه الثالث : قرائن الأحوال المفيدة للعلم القطعي الضروري المختصة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام المفقودة من حق غيرهم ، فإنك تجد النبي ﷺ أفضل الناس نشأة ، ومولداً ، وشرفاً ، وخلقاً ، وصدقاً ، وأدباً ، وأمانةً ، وزهداً ، وإشفاقاً ، وبعداً عن الدناءة ، والكذب ، والتمويه . والله أعلم حيث يجعل رسالته ، كذلك تجد أصحابه في غاية العلم ، والنور ، والبركة ، والتقوى ، والديانة ، فأصحاب رسول الله ﷺ قد كانوا بحراً في العلوم الشرعية والعقلية ، والسياسية . قال بعض العلماء ، لو لم يكن شاهداً لرسول الله ﷺ إلا أصحابه لكفوا في إثبات نبوته !!!

أما الفرق بين الكرامة والسحر فالكرامة تجرى على يد من جاهد في الله حق جهاده حتى هداه للحق فامتثل أوامر شرعه ، ودينه ، وانتهى عن كل منكر .

وأما السحر فإنما يجرى على يد من علم أسبابه الخفية بواسطة تعليمات شيطانية يكون مباشرتها معصية تارة وكفراً أخرى .

وأما غير المألوف في العادة فهو عبارة عن المخترعات التي لم تكن معتادة بين الناس ، ولا يعرف أسبابها الكثير منهم ، فيخيل لهم أنها خارجة عن متناول القوى البشرية ، مع أنها لم تخرج عن ذلك ، وكل ما في الأمر أن القليل من الناس وصل إلى معرفة بعض خواص الأجسام في حال جهل كثير من بني نوعه به .

وبواسطة هذه المعرفة أمكنه أن يأتي بمخترعات كثيرة تنتفع بها الناس مع جهل الكثير بكيفية صنعها .

ومعرفة هذه الخواص لا تختص بصالح ، أو فاسق ، والمدار فيها على قوة الذهن والإدراك ، واستعمال تلك القوة فى الوصول إلى معرفة خواص الأشياء واستعمال كل شىء فى بابه الذى يصلح له .

فالفارق بين هذا النوع والمعجزة والكرامة : أن هذا النوع ليس من قبيل الخارق للعادة وهما من قبيل الخارق للعادة ، والفرق بينه وبين السحر مع تساويهما فى أن كلا ليس خارقاً للعادة أن السحر يستعان فى تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح قولاً أو عملاً أو اعتقاداً !!

بخلاف غير المألوف فى العادة ، فإن المدار فيه على معرفة خواص الأشياء فقط .

أقسام المعجزة

المعجزات التى أيد الله بها رسله عليهم الصلاة والسلام تنقسم إلى أقسام باعتبارات متغايرة ، فباعتبار كونها قولاً أو غيره تنقسم إلى قول كالقرآن ، وفعل كنبع الماء من بين أصابعه ، ﷺ ، وترك كعدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم مع توفر المقتضى للتأثير وانتفاء المانع بحسب العادة .

وباعتبار طريق ثبوتها تنقسم إلى ما ثبت بالتواتر كالقرآن الحكيم ، وإلى ما ثبت بطريق الآحاد كباقى المعجزات التى وصلت إلينا من طريق موثوق به .

وباعتبار كونها معقولة أو مشاهدة تنقسم إلى معنوية ، وإلى حسية ، وسنذكر أقسامها بهذا الاعتبار .

أما المعنوية فالأحاديث التى صح نقلها عن النبى ﷺ والقرآن .

أما الأحاديث : فإنها لم تخرج عن كونها مرشدة إلى التوسل بخلق فاضل أو مرغبة عن خلق مستهجن ، أو آمرة بما فيه مصلحة دينية أو دنيوية ، أو مبينة

كيفية معاملة الإنسان لأفراد بنى نوعه ، ولجيرانه وأسرته ، وأبيه وزوجه ومن كان على دينه ، ومن خالفه فيه ، فهى متضمنة لقانون كفيل بمصالح النوع الإنسانى وسعادته فى الدارين .

والعادة تقضى بأن الذى يأتى بقانون يتضمن مصالح الإنسان على هذا الوجه لابد أن يكون قد جلس أمام معلم أو جالس خبيراً بالنظم الصحيحة التى تكفل السعادة لمن تمسك بها .

فصدوره من فرد لم يجلس أمام معلم ، ولم يختلط بقوم لهم علم بشئون العالم ، بل نشأ أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، ولا علم له بسياسة الأمم ، دليل قاطع على أن ذلك الشخص ليس له معين إلا المدد الإلهى ، فهو صادق فى دعواه أنه رسول الله .

وأما القرآن فإن دلالته على صدق الرسول فى دعواه من جهة كونه معجزاً للبشر .

وسيأتى بيان وجه إعجازه فى المبحث الخاص به ، وحيث عجز البشر عن الإتيان بمثله فهو دال على صدق الرسول فى دعواه .

المعجزات الحسية

أما المعجزات الحسية فهى كثيرة : نقتصر على ذكر طرف مما أجمعوا على صحة سنده وهى .

(١) انشقاق القمر :

جمهور المسلمين على أن الله تعالى أيد نبيه محمداً [1] ﷺ فى دعواه

---

(١) راجع شرح المواقف للسيد الشريف جـ ٨ صـ ٢٥٦ .

الرسالة بمعجزة انشقاق القمر ، واستندوا فى ذلك إلى الكتاب والسنة .

أما الكتاب . فقوله تعالى : ﴿ اقتربت الساعة وانشق القمر ﴾!! .

ووجه الاستدلال بهذه الآية : أن الصيغة التى عبر بها عن اقتراب الساعة ، وانشقاق القمر تدل بأصل وضعها على حصول أمر قبل التكلم بها ، فهى دالة على أن انشقاق القمر قد تحقق قبل نزول هاتين الجملتين على الرسول ﷺ .

وإذا كان هذا المدلول هو الذى وضعت له الصيغة ولم يوجد ما يقتضى العدول عنه والمصير إليه ، ويؤيد كون الآية باقية على ظاهرها قراءة بعضهم (وقد انشق القمر) فإن الجملة حينئذ تكون حالية فتقتضى مقارنة مدلولها وهو الانشقاق لاقتراب الساعة .

واقتراب الساعة حاصل زمن نزول هذه الآية . فالانشقاق ايضا يكون حاصلاً زمن نزولها ، كذلك يؤدي بقاء الآية على ظاهرها قوله تعالى : ﴿ وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر ﴾!!

فإن معناه أن المعاندين للنبى ﷺ إذا رأوا آية تدل على صدق محمد ﷺ أعرضوا عنها ، وقالوا : إن ما نراه سحر مطرد ، دائم يأتى به محمد ﷺ على مر الزمان .

ولا يعقل أن ذلك القول يصدر عند انشقاق القمر الذى يكون يوم القيامة وليس هو إلا ما أشارت إليه الآية الكريمة .

واحتمال أن المعنى سينشق ، أو أن المعنى وضح الأمر وظهر ، احتمال ليس متبادراً من التركيب ، فهو من قبيل ارتكاب التجوز فى الكلام ، والعدول عن الحقيقة بدون مقتضى فلا يصار إليه .

وأما السنة . فقد روى حديث انشقاق القمر جماعة من الصحابة منهم

« أنس » « وابن مسعود » « وعلى » « وحذيفة بن اليمان » « وجبير بن مطعم » « وابن عباس » وهذا حديث « أنس » روى « البخارى » « ومسلم» من طريق أنس : أن أهل مكة سألوا رسول الله ﷺ أن يريهم آية فأراهم انشقاق القمر فرقتين « نصفين » حتى رأوا حراء بينهما .

وروى البخارى ومسلم من حديث ابن مسعود أنه لما ظهر انشقاق القمر قال النبى (اشهدوا) وجاء فى بعض الطرق أنه لما حصل انشقاق القمر قال الكفار : (سحرنا محمد) وفى رواية أنهم قالوا : هذا سحر ابن أبى كبشة فقال بعضهم : إن محمداً إن كان سحر القمر فلا يصل أمره إلى أن يسحر الأرض كلها ، فانتظروا السفار الذين يقدمون من سفرهم ، فإن أخبروكم بأنهم رأوه لا يكون سحراً ، فسألوا السفار وقد قدموا من كل وجه فقالوا : رأيناه فأنزل الله تعالى : ﴿ اقتربت الساعة وانشق القمر ﴾!!

ومع هذا فقد أعرض المشركون وقالوا : سحر مستمر ، والمنقول أن ذلك الانشقاق كان بالليل ليلة أربع عشرة ، وأنه وقع بقدر ما يدركه البصر ثم أخذ فى الالتئام بعد ذلك ، وبعد انشقاقه لم تفارق قطعتاه السماء بل بقيتا متباعدين لحظة ثم اتصلتا !!

واختلف فى تواتر خبر الانشقاق فقيل : هو غير متواتر وقيل متواتر .

وهو الذى اختاره « ابن السبكى » وقال فى شرحه لمختصر ابن « الحاجب » الصحيح عندى أن انشقاق القمر متواتر ، منصوص عليه فى القرآن ، مروى فى الصحيحين وغيرهما ، من طرق شتى بحيث لا يمترى فى تواتره .

ولقائل أن يقول : انشقاق القمر أمر محسوس مشاهد يشترك فى رؤيته كل الناس لا يختص به أهل مكة لأنه من الأمور العجيبة التى تحرص الطباع على رؤيتها ، فلو وقع لعلم به أهل الأرض كلهم ، ولنقله المؤرخون ، لكنه لم يحصل شىء من ذلك فلم يقع .

ويجاب عن ذلك : بأن علم أهل الأرض به ليس بلازم لحصوله :

أولا : أن القمر ليس على حالة واحدة عند جميع أهل الأرض فأحواله تختلف باختلاف مطالعه ، فقد يطلع في ليلة في بعض البلاد دون بعض البلاد الأخرى .

ثانياً : إنا نرى الخسوف يقع في جهة وبعض أهل هذه الجهة لا يعلم به إلا بأخبار العارفين المتفرغين لرصد النجوم فكذلك الانشقاق .

ثالثاً إن حادث انشقاق القمر لم يكن متوقع الحصول حتى يستعد جميع أهل الأرض لرؤياه .

وإنما استعد لرؤيته من كان عنده علم بأنه سيحصل ، وهم : الكفار الذين سألوا آية وبعض أصحاب رسول الله :

رابعاً لم يوجد عند الناس من الدواعي ما يحملهم على النظر إلى السماء في ذلك الوقت ، ولذلك لما جاء المسافرون أخبروه بأنهم رأوه لوجود الداعي عندهم ، وهو ترقب النجوم للاهتداء بها في الطريق .

خامساً : إنه وجد لحظة بمقدار ما يراه الرائي وليس بلازم أن تراه كل الناس في تلك اللحظة والوقت وقت نوم وغفلة .

وأما عدم ذكر المؤرخين له فلا يصلح دليلاً على عدم وقوعه أيضاً ، فإن حادث الطوفان من الحوادث العظيمة الغريبة في بابها ، ونصت عليه الكتب السماوية ومع هذا فإن مؤرخي المشركين من الهند ينكرون حصوله إنكاراً قاطعاً ، وقال ابن خلدون في المجلد الثاني من تاريخه :

واعلم أن الفرس والهند لا يعرفون الطوفان ، وبعض الفرس يقول كان ببابل فقط !!

وقال المقريزي في كتابه (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) الفرس

وسائر المجوس والكلدانيون أهل بابل ، والهند والصين وأصناف الأمم الشرقية ، ينكرون الطوفان ، وأقر به بعض الفرس ، لكنهم قالوا لم يكن الطوفان إلا بالشام والمغرب ولم يعم العمران كله فلم يبلغ ممالك الشرق !!

نقل هذا صاحب العزة « محمد جاد المولى بك » فى كتابه بخصوص معجزة انشقاق القمر .

كذلك حادث وقف الشمس ليوشع عليه السلام حادثة مستفيضة يسلم بها أهل الكتاب ، ومع ذلك فقد أغفل ذكرها مؤرخو الهند ، والصين ، والفرس ، فعدم ذكر المؤرخين انشقاق القمر بعد أن علمت شأنهم فى حادثة الطوفان ووقف الشمس ليوشع عليه السلام ، لا يصلح دليلاً على عدم وقوع الانشقاق خصوصاً وأن هؤلاء المنكرين أو التاركين لذكر حادثة الانشقاق فى تواريخهم متهمون فى ذلك ، لأنهم لا يقولون : بأن محمداً رسول إليهم ، فكل ما يثبت نبوته يخفونه ، أو يقدحون فيه ، ولذلك لما لم يجدوا إلى إنكار القرآن سبيلاً لجأوا إلى الطعن فيه بأن قالوا هذا كلام محمد .

كذلك أنكر هذه المعجزة جمهور الفلاسفة مستندين فى ذلك إلى أن الأجرام العلوية لا يتأتى فيها الخرق والالتئام لملاستها ، ولأن الخرق هو افتراق الأجزاء والالتئام هو اقتران الأجزاء ، وكل من الافتراق والاقتران مقتضى للحركة ، والحركة فى أجزاء الفلك سواء كانت مستقيمة أو مستديرة مستحيلة ، كما بين فى كتبهم ، فانشقاق القمر مستحيل .

والجواب عن هذه الشبهة : أنا نقول لهم : قد ثبت عقلاً أن الله تعالى مختار فى أفعاله فعل ما يشاء ، فله أن يحدث انشقاقاً فى القمر ، كما أنه يذهب نوره يوم القيامة ويفنيه ، فلا مانع عقلا ، ولا استحالة ، وحيث كان جائزاً عقلاً والقرآن دل على الوقوع والسنة أفادت ذلك ، فالواجب الإيمان بأنه قد وقع .

(٢) أصيبت عين قتادة بن النعمان يوم أحد حتى وقعت على وجنتيه ،

فردها النبي ﷺ فكانت أحسن عينيه وأحدهما !! ونفث في عيني علي كرم الله وجهه يوم خيبر فبرأ حتى كأن لم يكن به ألم !!

وأصيب « سلمة بن الأكوع » يوم خيبر بضربة في ساقه ، فنفث النبي ﷺ في موضع الضربة ثلاث نفثات ، فبرأ لوقته وما اشتكى بعدها قط !!

(٣) نبوع الماء الطهور من بين أصابعه ﷺ فقد طلب الناس ماء للوضوء فلم يجدوه ، فأتى النبي ﷺ بفضل ماء فصبه في إناء ووضع يده في الإناء ، فصار الماء يفور من بين أصابعه كأمثال العيون ، فتوضأ الناس عن آخرهم ، وورد في بعض الروايات أن القوم كان عددهم يبلغ زهاء ثلاثمائة !!

(٤) جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال له : بم أعرف أنك رسول الله ؟ قال إن دعوت هذا العذق (العرجون جامع الشماريخ) من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله ، قال نعم ، فجعل (صار العذق) ينزل من النخلة حتى سقطت إلى النبي ﷺ . ثم قال له النبي : ارجع فعاد فأسلم الأعرابي !!

(٥) إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل الذى صنعه جابر ، فقد كان عند جابر صاع من شعير وشاة صغيرة ، وكان عدد الآكلين يبلغ ألفا .

إلى هنا ينتهى الجزء الثانى ويليه الجزء الثالث وأوله

رسالة سيدنا محمد ﷺ

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

تابع فهرس الموضوعات

الموضوع	الصـ